

محمد أركون
نزعة الأنسنة
في الفكر العربي
ترجمة
هاشم
صالح
جيل مسكويه والتوحيدي
دار
الساقي

نزعة الأنسنة في الفكر العربي

جيل مسكويه والتوحيدي

محمد أركون

نزعة الأنسنة في الفكر العربي

جيل مسكويه والتوحيدي

ترجمة
هاشم
صالح



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٧

ISBN 1 85516 730 1

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

مقدمة الطبعة العربية

مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي(*)

محمد أركون

«إن الإنسان أشكل عليه الإنسان»

أبو حيان التوحيدي

لن أعود هنا إلى تلك المناقشات الطويلة والدقيقة التي يمكن للقارىء أن يجدها في هذا الكتاب بخصوص النزعة الإنسية أو الفلسفة الإنسانية (l'humanisme). فيكفي أن يطلع عليها لكي يأخذ فكرة عن الموضوع، وبالتالي فلا داعي لتكرار ما قلته هناك مرة أخرى. وإنما الشيء المهم الآن هو أن نذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه آنذاك في مناقشة المسألة. فقد كتبت أطروحتي في ظروف معينة: أي في السياق العلمي والفلسفي والسياسي للستينات. ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن حصلت أشياء كثيرة في مجال البحث العلمي. ذلك أنه تفصلنا عن تلك المرحلة مدة ثلاثين سنة. في الواقع أن الكتب العلمية (أو الاستشراقية) التي تعرضت للموضوع كانت قليلة العدد منذ أن ظهرت الطبعة الثانية لكتابي عام ١٩٨٢. وهي الطبعة التي اعتمد عليها المترجم من أجل إخراج النسخة العربية التي نقدم لها الآن. صحيح أنه قد ظهرت أبحاث استشراقية عديدة عن تاريخ الفكر والثقافة في الوسط

(*) كان ينبغي أن أقول: «مشكلة النزعة الإنسانية في السياق الإسلامي»، ولكن الترجمة تحتمل دائماً عدة حلول...

الإسلامي، ولكن قليلٌ منها كرس لمسألة النزعة الإنسانية أو الفلسفة الإنسانية في ذلك الفكر وتلك الثقافة. وسوف أذكر منها هنا الكتب التالية:

١ - **جويل. ل. كريمر**: الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي. منشورات بريل. ليدين. ١٩٨٦.

- Joel. L. KRAMER: Humanism in the Renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid Age, Brill, Leiden 1986.

٢ - **جويل. ل. كريمر**: الفلسفة في نهضة الإسلام. أبو سليمان السجستاني وحلقته العلمية. بريل. ليدين. ١٩٨٦.

- Joel. L. KRAMER: Philosophy in the Renaissance of Islam. Abu Sulayman al-Sijistani and his circle, Brill, Leiden 1986.

٣ - **إيفريت. ك. راوزين**: رأي فيلسوف مسلم في النفس ومصيرها: كتاب العامري «الأمد على الأبد»، الجمعية الشرقية الأمريكية، نيوهاڤين، ١٩٨٨.

- **Everett. K. ROWSEN:** A muslim philosopher on the soul and its fate: Al-'Amiri's kitab al-Amad 'ala-l- abad, American oriental society, New Haven 1988.

٤ - **جورج مقدسي**: دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي، مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستيكية. مطبوعات جامعة إدنبره، ١٩٩٠.

- **Geroge MAKDISI:** The rule of humanism in Classical Islam and the christian west, with special reférence to Scholasticism, Edinburgh University press, 1990.

يضاف إلى هذه المراجع تلك السلسلة الضخمة من الكتب التي كرسها المستشرق الألماني جوزيف ڤان إيس لتاريخ الفكر الإسلامي أثناء القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وقد أصبحت هذه الكتب المتتالية تشكل مرجعاً إجبارياً لكل من يريد أن يتخصص في تاريخ الإسلام. وهي تشكل آخر ما ظهر من بحوث مبتكرة وعميقة جداً عن الموضوع. ولا بد من الاطلاع عليها من أجل إعادة التفكير في مشاكل الفكر الإسلامي. وكنت قد ابتدأت أمشي في ذات الاتجاه منذ أن أصدرت كتبي

التالية: «نقد العقل الإسلامي» (١٩٨٤)، «إعادة التفكير في الإسلام اليوم»، الجزائر ١٩٩١، «قراءات في القرآن» الطبعة الثانية، تونس ١٩٩١، «آفاق مشرعة على الإسلام» الطبعة الثانية ١٩٩٣.

انظر كتاب جوزيف ڤان إيس الضخم بأجزائه الستة في اللغة الألمانية:

٥ ـ **جوزيف ڤان إيس**: اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام(*).

الأجزاء ١ ـ VI، برلين، ١٩٩١ ـ ١٩٩٥.

- **Joseph. Van. ESS:** Theologie and Gesellschaft in 2 und 3 jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens in frühen islam, vol I - VI, Berlin 1991 - 1995).

وانظر كتب محمد أركون التالية:

٦ ـ **محمد أركون**: ـ نقد العقل الإسلامي، ميزون نيف أي لاروز، باريس، ١٩٨٤

- **M. ARKOUN:** Critique de la raison islamique, maison neuve et Larose, Paris, 1984.

ـ إعادة التفكير في الإسلام اليوم، الجزائر، ١٩٩١.

- Penser l'islam aujourd'hui, Alger, 1991.

ـ قراءات في القرآن، طبعة ثانية، تونس، ١٩٩١.

- Lectures du Coran, Tunis, 1991.

ـ آفاق مشرعة على الإسلام، طبعة ثانية، باريس، ١٩٩٣.

- Ouvertures sur l'islam, Paris, 1993.

بعد أن ذكرت كل هذه المراجع التي تنحو منحى جديداً في دراسة الفكر الإسلامي، أود أن أطرح هذا السؤال: من الذي لا يشعر اليوم بالحاجة الملحة

(*) لا ينفك محمد أركون يتحدث عن مزايا هذا الكتاب وعظمته وأهميته الحاسمة بالنسبة للدراسات العربية والإسلامية. فهو يقدم صورة تاريخية ـ أي حقيقية ـ مضيئة جداً عن الفترة التأسيسية للإسلام. ولا نزال ننتظر ترجمته إلى الفرنسية أو الإنكليزية لكي نطلع عليه.

لإعادة التفكير جذرياً بمسألة النزعة الإنسانية في الوسط الإسلامي؟ من لا يشعر بضرورة طرح المشاكل بشكل مختلف كلياً بعد كل ما حصل خلال الأربعين سنة الماضية؟ أقصد ما حدث في العالمين العربي والإسلامي من أحداث جسيمة وتراجعات خطيرة ومؤلمة. أقصد ما حدث من انهيارات متتالية، وحذف للأجزاء المبدعة من التراث، ونسيان لفترته الكلاسيكية والعقلانية أو الإنسانية الخلاقة، وتحويل التراث الإسلامي إلى مجرد أداة ايديولوجية من أجل التوصل إلى السلطة. هذه هي الانحرافات الأسطورية، بل والهلوسية التي طرأت ليس فقط على تراث فكري خصب وعريق كالتراث العربي الإسلامي، وإنما أدت إلى خنق حياة الروح أو الشرارة الفكرية منذ نهاية العصر الليبرالي عام ١٩٤٠ والدخول في المرحلة التاريخية المدعوة ثورية: أي الثورة المدعوة بالاشتراكية، ثم الثورة المدعوة بالإسلامية. (الأولى سيطرت منذ عام ١٩٥٦ وحتى عام ١٩٧٠، والثانية ابتدأت تسيطر منذ عام ١٩٧٠ وحتى الآن). يلاحظ القارىء أني استخدمت في العنوان تعبير «الوسط الإسلامي» أو «السياق الإسلامي» ولم أستخدم مصطلح «الإسلام» أو نعت «الإسلامي» مفرداً على حدة لماذا؟ لأن كلمة إسلام أو إسلامي موضوعة بمنأى عن أي استخدام فكري ـ نقدي. وأصبحت عرضة للتلاعبات الايديولوجية الواسعة التي يقوم بها الحركيّون الأصوليون اليوم.

وترفدهم في ذلك وسائل الإعلام الضخمة، بل وحتى الكثير من الباحثين الغربيين المختصين في مجال العلوم السياسية (هل يمكن أن ندعوهم بالمستشرقين الجدد؟). فالجميع يستخدمون كلمة إسلام وإسلامي كيفما اتفق، وبدون أي مراجعة أو تفحص نقدي لمعرفة مدى مشروعية هذا الاستخدام(*). وينبغي علينا أن نقوم بعمل طويل وصبور من أجل توضيح المفاهيم والمصطلحات قبل أن يحق لنا أن نمتلكها ونستخدمها من جديد. إن مثل هذا العمل يفرض نفسه على أي فكر إسلامي يحترم نفسه أو يعتبر نفسه مسؤولاً من الناحية الفكرية والأبستمولوجية. وقد كان الفكر الإسلامي رصيناً ومسؤولاً أيام أبي حنيفة، والشافعي، وجعفر الصادق، والتوحيدي، ومسكويه، وفخر الدين الرازي، وابن رشد والشاطبي، وغيرهم من كبار مفكري المرحلة الكلاسيكية. كما كان مسؤولاً في الفترة الأقرب إلينا: فترة محمد عبده. ولكن صبر الباحث ـ المفكر لم يعد يكفي. ولم تعد تكفي

(*) يقصد أركون أن هذا «الإسلام» الذي يتحدث عنه الأصوليون ومؤرخوهم من المستشرقين الغربيين ليس إلا ايديولوجياً، وينبغي التفريق بينها وبين الإسلام الحقيقي أو التاريخي.

الدراسات الأكاديمية الموثقة التي يمضي عمره فيها لاستكشاف بعض جوانب التراث استكشافاً علمياً. وإنما ينبغي على المفكر في العالم الإسلامي اليوم أن يواجه بكل شجاعة محاكم بلده، بل وحتى التصفية الجسدية لمجرد أنه يبحث ويفكر! . . . لقد ضاقت الأمور واشتدت منذ أن أصبحت «الثورة الإسلامية» تلاحق في كل مكان ما تدعوه بالتجديف، والكفر، والزندقة، والردة، بل وحتى أي انحراف عن الأرثوذكسية الدينية المهيمنة. ونحن نعلم أن هذه الأرثوذكسية الجامدة والمغلقة لم تنتج عن المناظرة الحرة بين العلماء المستقلين عن السلطة السياسية والمُعترَف بكفاءتهم من قبل أقرانهم (أي من قبل الأئمة المجتهدين). وإنما فرضت نفسها بحد السيف منذ القرن الخامس الهجري (انظر الخليفة القادر والعقيدة القادرية التي أباحت دم المعتزلة وغيرهم من المذاهب غير السنية منذ ألف سنة).

لقد استخدمت مصطلح الوسط الإسلامي (أو السياق الإسلامي) عن قصد لكي أبين مدى التعددية العرقية ـ الاجتماعية ـ الثقافية لذلك الفضاء الواسع الشاسع المدعو بالإسلام أو بالعالم الإسلامي. فهو ليس موحداً ولا منسجماً كما تدعي الخطابات الايديولوجية من إسلامية وغير إسلامية(*). على العكس إنه يتميز بالتنوع الشديد والتعقيد من الناحية التاريخية، والاجتماعية، والانتربولوجية، والجيو ـ سياسية (أو الجغرافية ـ السياسية). ومع ذلك فإنهم يكتفون بوصفه بالإسلام! لكأنه واحد موحَّد من كل الجهات! ينبغي أن نعلم أن هذا الفضاء الممتد من أندونيسيا إلى المغرب الأقصى، ومن آسيا الوسطى إلى جنوب أفريقيا يشتمل على أقوام ولغات وعادات وتقاليد شديدة التنوع والاختلاف. وعلى الرغم من ذلك فإنهم يتجرأون على نعته بالإسلام أو بالعالم الإسلامي! ويتبعهم في ذلك الباحثون الغربيون أو المستشرقون. إني أريد أن أضع حداً لهذا التعميم الايديولوجي غير المقبول. فلا يمكن القول بأن الإسلام الأندونيسي هو ذاته الإسلام العربي، أو أن الإسلام العربي هو ذاته الإسلام الهندي أو إسلام إفريقيا السوداء إلخ. . . فالإسلام عندما انزرع في كل بيئة اختلط بعاداتها وتقاليدها السابقة على الإسلام وأثَّر عليها وتأثر بها. وبالتالي فإن هذا الاستخدام التعسفي لكلمة «إسلام» أو «عالم إسلامي» بمناسبة وبدون مناسبة ينبغي أن يتوقف. فهناك «إسلامات» بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة وخلفية أنتربولوجية مختلفة. هذا لا ينفي بالطبع

(*) أي استشراقية. فالمستشرقون يتبعون المسلمين التقليديين أو الأصوليين أكثر مما نتصور بدلاً من أن يفككوا خطاباتهم من الداخل.

وجود نواة واحدة للاعتقاد الإسلامي، ولكنها تتلوَّن بحسب البيئات والأوساط والمجتمعات. لقد أردت القيام برد الفعل العلمي هذا على استخدام كلمة إسلام من أجل شيء آخر أيضاً: ألا وهو إدخال البعد التراجيدي في الحسبان، وذلك عندما ندرس المجتمعات المدعوة إسلامية. (في الواقع أنها إسلامية وغير إسلامية. بمعنى أن فيها أشياء تعود إلى الاعتقاد الإسلامي وأشياء أخرى تعود إلى الاعتقاد السابق على الإسلام). ماذا أقصد بالبعد التراجيدي؟ أقصد بأن هناك قدراً تاريخياً يصيب المجتمعات البشرية بشكل لا حيلة لها فيه، ولا مرد له. وينبغي أن نحسب له الحساب وليس فقط لعامل «الإسلام». صحيح أن هذا العامل يميل إلى أن يكون مهيمناً حالياً بسبب ضغط التراث وفعاليته الايديولوجية الرهيبة. نقول ذلك وبخاصة أن هذا التراث لم يتعرض حتى الآن للتحليل النقدي أو التاريخي الصارم. وبالتالي فلا يزال يمتلك كل شحنته التقديسية أو الايديولوجية. من هنا سر مقدرته الهائلة على تعبئة الجماهير أو تجييشها. وإذا ما أردنا أن نقوم اليوم باستعادة نقدية لمسألة النزعة الإنسانية(*) في البيئات التي يهيمن عليها الإسلام كدين، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التراجيدي (أو المأساوي). فهو الذي سيساعدنا على العودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية، وعلى استكشاف منشئها الاجتماعي وتتبُّع هذا المنشأ، وعلى تتبُّع مساراتها التاريخية عبر القرون (أي كيف كانت قوية وكيف ضمرت وأصبحت ضعيفة أو حتى ماتت فيما بعد).

ما هو سبب ازدهار النزعة الإنسانية أثناء العصر الكلاسيكي، ثم انقراضها بعد ذلك من ساحة المجتمعات الإسلامية والعربية؟ ما هو هذا القدر التراجيدي الذي أصابها فجعلها تختفي وتموت؟ في الواقع أن البعد التراجيدي خاص بكل المجتمعات البشرية وليس فقط بالمجتمعات الإسلامية. فلا يخلو منه تاريخ أي مجتمع، ويكفي أن نقرأ التاريخ الكوني لكي نتأكد من ذلك. ولكن بعض المجتمعات تسيطر على العامل التراجيدي أو تحدّ منه أو تعوّض عنه بشيء آخر (أنظر حالة المجتمعات الأوروبية مثلاً. فقد عرفت الحروب والمآسي الضخمة في تاريخها القريب والبعيد. ولكنها استطاعت أن تتطور وتتجاوز ذلك). وليست هذه

(*) يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم. ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية/والمركزية اللاهوتية. فالثانية سيطرت طيلة العصور الوسطى ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية.

هي حالة المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فالمأساة عامة تقريباً في تاريخها، وقد تكررت كثيراً منذ عدة قرون، ولم تعرف كيف تنهض أو تتجاوز قدرها التاريخي حتى الآن. بل ونكاد نشعر أحياناً بأن تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية هو تاريخ معكوس: بمعنى أنه يمشي عكس التيار، أقصد عكس تيار الحضارة والرقيّ. فبدلاً من أن يمشي إلى الأمام نجده الآن يعود إلى الوراء. فالعصر الليبرالي الذي ازدهر بين عامي (١٨٥٠ ـ ١٩٤٠) كان يبشر بالخير ويرهص بإمكانية استيعاب عقل التنوير وتمثُّله في العديد من المجتمعات والأوساط الإسلامية (أنظر حالة مصر، تركيا، إيران، إلخ..).

وبالتالي فكنا نتوقع تخلّص المسلمين بالكثير أو بالقليل من النجاح من بعض الجوانب الاستلابية للدين أو للعامل الديني. ثم خلفه العصر الثوري بعد الخمسينات وتوقعنا انتقال هذه المجتمعات (بدون إبطاء وبدون مرحلة انتقالية) إلى مرحلة الاشتراكية «العلمية». ثم فوجئنا بعدئذ باندلاع الحركات الأصولية. لكأن التاريخ يمشي بالمقلوب! وهكذا راحت الثورة الإسلامية تنشّط من جديد، وعن طريق الرعب والإرهاب، مشروعية سياسية وقانونية وأخلاقية عتيقة لم تحظ بأي تجديد منذ زمن بعيد. في الواقع أنها لم تحظ بأي مراجعة نقدية أو تنقيح منذ ظهور كتاب «السياسة الشرعية» لابن تيمية أو «مقاصد الشريعة» للشاطبي(١)، أو حتى كتاب «بداية المجتهد» لابن رشد (ولكن ضمن حدود ينبغي قياسها وتحديدها). لنحاول الآن أن نقيم مقارنة سريعة بين ما حصل في السياق الأوروبي، وبين ما حصل في السياق الإسلامي. نحن نعلم أن الانكليز قاموا بثورتهم ونفَّذوا حكم الإعدام بالملك شارل الأول، وكذلك فعل الفرنسيون من بعدهم عندما قطعوا رأس الملك لويس السادس عشر أثناء الثورة الفرنسية الكبرى. وقد فتحوا بذلك آفاقاً جديدة ودشنوا طريقة مختلفة لإقامة العلاقة التمفصلية بين الدين/ والسياسة(*).

(١) كان المفهوم الخصب «مقاصد الشريعة» قد استعيد من قبل المفكر المغربي علال الفاسي والتونسي الطاهر بن عاشور، وذلك ضمن إطار الفكر الإصلاحي الفلسفي. ويمكننا أن نقيس مدى المسافة الفاصلة بين الشاطبي وبين هذين المفكرين المعاصرين عن طريق المقارنة. وسنلاحظ أنه يتفوق عليهما على الرغم من أنهما عاشا وكتبا في هذا القرن العشرين. وهذا دليل على مدى الفقر الذي تعرض له الفكر الإسلامي المعاصر.

(*) هنا يتحدث أركون بإيجابية واضحة عن الثورات السياسية الأوروبية التي قلبت العهد القديم وفصلت بين الدين والسياسة وأسست الحداثة التي نعيش في ظلها اليوم. (أقصد التي يعيش الأوروبيون في ظلها اليوم). ولكن سبقت هذه الثورات السياسية ثورات فكرية لا تقل أهمية (أنظر عصر التنوير).

وهكذا دشنوا أيضاً مغامرة تاريخية جديدة للمعنى في الوجود. إنها مغامرة الحداثة والعلمنة. ولكن إذا ما نظرنا إلى العالم الإسلامي فماذا نجد؟ نجد العكس تماماً. فالباكستان وإيران الخميني والجزائر ومصر، بل وحتى تركيا على ما يبدو، كلها تدير ظهرها الآن للعصر الليبرالي وتجربة الحداثة السابقة. وكلها تريد أن تفرض نموذجاً دينياً مُهَلْوَساً وأسطورياً ضمن مقياس أنه يقع خارج أي فكر نقدي. فالدين لم يتعرض في هذه البلدان لأي دراسة تاريخية ـ نقدية شاملة أو حقيقية. ولكن ينبغي علينا أن نفسر سر هذه الظاهرة الغريبة: كيف يمكن لهذا النموذج الديني المُهَلْوَس والايديولوجي أن يلقى كل هذا الصدى الجبار لدى الجماهير وأن يستطيع تجييشها بمئات الألوف أو بالملايين؟ كيف يمكن أن يحصل ذلك في أواخر هذا القرن العشرين وفي العديد من المجتمعات العربية والإسلامية؟ إذا ما استطعنا أن نقدم جواباً صحيحاً على هذا السؤال فإننا سنضيء في ذات الوقت سبب تراجع الموقف الإنسيّ (أو الإنساني) في جميع أنحاء العالم الإسلامي. فمما لا ريب فيه أن انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم(*).

أعود الآن إلى أطروحتي هذه التي تُقدَّم ترجمتها العربية لأول مرة الآن. عندما كتبتها في الستينات ما كنت أستطيع أن أتخيل كل هذا الجو المرعب والقمعي الهائل الذي يهيمن علينا اليوم بسبب انتشار الحركات المتطرفة. في ذلك الوقت كانت الفرحة العارمة بنيل الاستقلال تهيمن على الشعوب التي تخلصت من نير الاستعمار. كانت الشعوب فخورة بنيل استقلالها المكتسب لأول مرة أو المعاد اكتسابه بالنسبة للبعض. وقد جذبتها الاشتراكية «العلمية» التي كانت تعد بتحقيق قفزات ضخمة في مجال التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية (أنظر حالة الجزائر مثلاً من بين أمثلة أخرى). وفي ذلك الجو السياسي ـ الفكري كانت العلموية

(*) أعود مرة أخرى إلى مصطلح الإنسية أو النزعة الإنسانية وأقول بأن أركون يقصد بها ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني. ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. باختصار كنا نعيش في ظل **المركزية اللاهوتية**. ثم انتقلنا بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها. وهكذا انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه **بالمركزية الإنسانية** أو بالنزعة الإنسانية. ولكن الشيء الجديد ـ وهنا تكمن أطروحة أركون ـ هو أن هذا الموقف قد وجد أيضاً في أوج ازدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية، وليس فقط في أوروبا بعد عصر النهضة. ولكنه أُجهض عندنا في حين أنه استمر في أوروبا.

البنيوية تنظّر في الغرب لموت الإنسان ولانحلال الذات الإنسانية، وكل ذلك على أثر (أو على منوال) الجنيالوجيا النيتشوية الخاصة باختفاء الله من الساحة(*). وكان طالب الدكتوراه في ذلك الوقت مضطراً لمراعاة القواعد الصارمة السائدة في السوربون قبل ثورة مايو ١٩٦٨. كان الجو المحافظ والخانق يمنعني من المشاركة في مثل هذه المناقشات الطليعية من الناحية الفلسفية. وكنت مضطراً للتقيد بجميع هذه القواعد الأكاديمية الثقيلة من أجل إكمال أطروحتي ومناقشتها. أقول ذلك وبخاصة أني كنت في أكثر أقسام السوربون محافظة: أي قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والإسلامية. وكان على طلاب ذلك القسم أن يحتموا بظل السلف أو الأسلاف(**): أي ليس فقط المصادر العربية القديمة التي ينبغي استكشافها علمياً وبشكل استقصائي أو شمولي، وإنما أيضاً وراء كبار مؤسسي العلم الاستشراقي. فهؤلاء كانوا يمثلون الخط الوحيد والصحيح في الفكر. وويلٌ لمن تسوّل له نفسه أن يحيد عنه قيد شعرة! كانت منهجية الاستشراق الكلاسيكي الموروثة عن القرن التاسع عشر هي المهيمنة. ولم تكن تسمح بإدخال المنهجيات أو الإشكاليات الجديدة التي كنا نسمع أصداءها القوية ما إن نخرج من جدران الأقسام المحافظة والتقليدية في السوربون. ولهذا السبب فلم أستطع أن أنخرط في مناقشات أكاديمية حول موضوع الفلسفة الإنسانية إلا مع فئة نادرة من الباحثين. فقد كانت محرَّمة بالنسبة لمعظم المستشرقين المصرين على رفض المناهج الجديدة وتساؤلاتها وإشكالياتها. في الواقع أن المناقشة الوحيدة المطولة هي تلك التي خضتها مع المستشرق الكبير المأسوف عليه غوستاف فون غرونباوم. فقد تجرأ على الخروج من الجدران المسيَّجة

(*) يشير أركون هنا إلى حيثيات لا يعرفها إلا من درس في السوربون في تلك الفترة. في الواقع أن كبار مجدّدي الفكر آنذاك كانوا خارج السوربون. نذكر من بينهم ليفي ستروس، وميشيل فوكو، ورولان بارت. وكانت السوربون تكرههم وتكره أطروحاتهم وتعتبرها استفزازية أكثر من اللزوم، ولكنهم كانوا يسيطرون على الشارع وعلى الأجواء الثقافية الباريسية بسبب جدة أطروحاتهم والحرية الفكرية الكبيرة التي كانوا يشيعونها في الساحة. يكفي أن نفكر ولو للحظة واحدة بتلك الهالة الكبيرة التي كانت تحيط بشخص كميشيل فوكو. وقد أعلن عن موت الإنسان (أي موت النزعة الإنسانية) عام ١٩٦٦: أي في الوقت الذي كان فيه أركون يحضر أطروحته عن الفلسفة الإنسانية في الفكر العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي! ولكن فوكو كان يعبر بالطبع عن حيثيات خاصة بالفكر الأوروبي الحديث الذي شهد تجربة الفاشية والنازية والاستعمار في فترة أقل من قرن. وبالتالي فعن أي نزعة إنسانية يتحدثون؟ أما أركون فكان يتحدث عن الماضي البعيد وعن وجود بذرة الإنسانية والحرية والعقلانية فيه. ولكنها بذرة ماتت للأسف بعد وقت قصير.

(**) كلمة السلف تدل بالأصل على السلف الصالح في بدايات الإسلام. ولكن أركون يستخدمها هنا بكلا المعنيين: أي معنى الهيبة الدينية التقليدية وهيبة كبار المستشرقين في آن معاً. فمستشرقو القرن التاسع عشر يعتبرون أيضاً أسلافاً.

للاستشراق التقليدي، وقبل بمناقشة مسألة الفلسفة الإنسانية في المناخ العربي ـ الإسلامي(*).

هذا عن الناحية الأوروبية أو الفرنسية. أما عن الناحية العربية أو الإسلامية فحدِّث ولا حرج!.. فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانية من الساحة تدريجياً بعد ضمور الفكر العربي ـ الإسلامي وتقلّص آفاقه وجمود شرايينه وأوردته. فالعصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظرياً وعملياً. واتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب، بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الجمالي أو الفني الضيق. وقد اغتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية كما شرحته مطولاً في كتابي هذا. بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبي والأفكار الفلسفية في آن معاً. ولكن بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول في عصر الانحطاط اختفت النزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية من الساحة. وهكذا ماتت الفلسفة الإنسانية والعقلانية العربية طيلة قرون عديدة: أي حتى القرن التاسع عشر وظهور عصر النهضة ومحاولة الاتصال من جديد بكتب التراث المبدعة وبالحضارة الأوروبية في آن معاً. وعندما أقول بأن النزعة الإنسانية قد اختفت من الساحة العربية ـ الإسلامية فإنني أقصد أن الموقف العقلي الذي كان يدعمها أو يغذّيها قد اختفى هو الآخر أيضاً. فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية(**). وهذا ما حاولت أن أثبته في

(*) يمكن القول بأن معظم المستشرقين ـ ما عدا الماركسيين كمكسيم رودنسون ـ كانوا ينتمون إلى الاتجاه المحافظ من الناحية الفكرية. ولهذا السبب فكانوا يمنعون طلابهم (ومنهم أركون آنذاك) من استخدام المنهجيات المستجدة في النقد الأدبي والفلسفة والأبستمولوجيا والعلوم الإنسانية عموماً. كانوا يحصرونهم بالمنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية على طريقة القرن التاسع عشر. ولذلك فكان الطلاب النابهون يضيقون ذرعاً بهذا الجمود المنهجي والفكري ويذهبون إلى خارج الأقسام الاستشراقية للاطلاع على فكر فوكو وبارت وليفي ستروس وجان بيير فيرنان وغاستون باشلار وآخرين كثيرين. يضاف إلى ذلك أن المستشرقين لم يكونوا يعتقدون بوجود نزعة إنسانية إلا في عصر النهضة وفي الحضارة الأوروبية بالذات. وبالتالي فما كان من السهل عليهم أن يقبلوا بأطروحة أركون القائلة بوجود نزعة إنسانية في الفكر العربي في القرن الرابع الهجري. ولم يستطع فرض عنوان أطروحته إلا بعد جهد جهيد. أما مقولة «موت الإنسان» التي ختم بها فوكو كتابه «الكلمات والأشياء» فقد جاءت بعد مائة سنة من إعلان نيتشه «موت الله» أو لاختفاء الله من الساحة الأوروبية بعد انتشار التصنيع والحداثة والفلسفة الوضعية.

(**) وقد يتساءل القارىء: ولكن ماذا حل محل النزعة الإنسانية والعقلانية بعد اختفائها؟ والجواب أنه حلت محلها الأرثوذكسية الضيقة والجامدة التي لا تزال تسيطر علينا منذ عصر الانحطاط وحتى=

أطروحتي هذه من خلال تحليل كتب مسكويه والتوحيدي. إن العلماء المستشرقين يتفقون معي على القول بحصول نسيان للموقف الإنساني في الساحة الإسلامية، بل وحصول تصفية له وللأعمال الفلسفية والعقلانية التي كانت قد ازدهرت في القرنين الثالث والرابع للهجرة بشكل خاص. ولكنهم لا يعتبرون هذه الأشياء بمثابة موضوعات قابلة للدراسة التاريخية والسوسيولوجية، كما يفعلون عندما يدرسون كيفية انبثاق تيار فكري وانتشاره أو ظهور علم ما أو ممارسة ثقافية معينة. لا. إنهم يكتفون بملاحظة حصول الظاهرة فقط، ثم ينتقلون بعدئذ إلى شيء آخر. إنهم لا يحاولون أن يبحثوا عن الأسباب العميقة التي أدت إلى تصفية الموقف الإنساني والعقلاني. ولكنني أعتقد من جهتي أنه ينبغي أن نقوم بتحريات سوسيولوجية واسعة لمعرفة سبب فشل الفلسفة والموقف الإنساني في الساحة العربية الإسلامية بعد أن ازدهرت وتألقت لفترة قصيرة من الزمن. لقد ازدهرت الفلسفة والموقف الإنساني المرتبط بها حكماً في اللغة العربية ومورست عملياً في الأوساط الحضرية المتمدّنة ولدى النخب المثقفة في منطقة العراق ـ إيران ثم إسبانيا ـ المغرب بين عامي ٨٠٠ ـ ١٣٠٠ تقريباً (أي بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين أو الثالث والسابع للهجرة). ولكي نقوم بدراسة سوسيولوجية معمقة لسبب فشل الفلسفة في السياق الإسلامي ينبغي أن ندرس العلاقات الكائنة بين أشكال السلطة السياسية، وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة كما كانت سائدة آنذاك، وبين المكانة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الناشطين في مجال الحياة الفكرية والثقافية (أي المثقفين بلغة اليوم)، وبين وظائف المشروعية الموكلة للدين (ولكن موكلة من قبل من؟). ينبغي أن ندرس كل هذه العلاقات لكي نفهم سبب موت الفلسفة في أرض الإسلام. في الواقع ان الفترة العثمانية التي حصل فيها هذا النسيان والإهمال للفلسفة، وكذلك تصفية الموقف الإنساني، لا تزال غير مدروسة بشكل جيد حتى الآن بسبب نعتها بالانحطاط أو السبات أو التحجر والجمود[1]. والدليل على عملية الحذف والنسيان

= اليوم. وهي التي تغذّي الحركات الأصولية السائدة حالياً. فهذه الحركات لا علاقة لها بالموقف الإنساني أو بالنزعة الإنسانية للفكر الكلاسيكي.

(١) هكذا نلاحظ مدى غزارة المفردات السلبية التي استخدمها المؤرخون لوصف تلك الفترة. وقد أُمليت هذه النعوت السلبية من قبل الجاذبية الكبرى التي مارسها العصر الذهبي على عقول المؤرخين من مستشرقين أو غير مستشرقين. ولم يملها الفضول التاريخي الراغب في معرفة الفترة بحد ذاتها ولذاتها. فهم يقارنون باستمرار بينها وبين العصر الكلاسيكي بدلاً من أن يدرسوها ضمن ظروفها وحيثياتها الطبيعية. إنهم يطبقون عليها فرضيات ومعايير الثقافة العالمة، ونظرة النخبة، والتأريخ الرسمي.

هذه أثناء تلك الفترة هو اختيار المذهب الحنفي كتجسيد وحيد للإسلام الرسمي في كل أنحاء الأمبراطورية العثمانية. وهكذا حذفت بقية المذاهب السنية الأخرى، هذا دون أن نتحدث عن المذهب الشيعي الذي بتر بتراً كاملاً. وإذن فيمكن القول بأن عصر الانحطاط قد احتقر قياساً إلى كلٍ من الفترة الكلاسيكية (أو العصر الذهبي)، وعصر النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الأربعينات من هذا القرن. بل إن التسميات نفسها تشهد على هذا الاحتقار. ولهذا السبب فإن معظم الباحثين من مستشرقين وغيرهم قد اهتموا بدراسة الفترتين الأوليين وأهملوا عصر الانحطاط باعتبار أنه لا يستحق الدراسة. وهذا ما فعلته أيضاً النخب السياسية العربية والإسلامية، وإن يكن لأسباب مختلفة ولكنها تتلاقى مع توجه الباحثين الغربيين من الناحية الايديولوجية. فالواقع أن الباحثين المستشرقين كانوا دائماً يولون اهتمامهم وتفضيلهم للثقافة العربية ـ الإسلامية الرسمية والعالِمة والمكتوبة. كانوا دائماً يهتمون بفترات الذروة فيها (أو العصر الذهبي) وبالمؤلفين المشهورين المكرَّسين من قبل التراث وبالمؤلفات الأكثر تمثيلية. ونلاحظ أن النخب الوطنية بعد الاستقلال قد استغلت هذه الأبحاث واستمدت منها المادة الضرورية لتمجيد العصر الذهبي والتراث الكلاسيكي بشكل تبجيلي وايديولوجي. وكل ذلك من أجل بناء الشخصية الوطنية كرد فعل على المستعمر السابق. ولكن تشكيل صورة تبجيلية ـ ايديولوجية عن التراث شيء، وتقديم صورة تاريخية ـ نقدية عن ذات التراث شيء آخر.

لكي نعالج مسألة الاتجاه الإنسيّ(*) (أو الإنساني) بشكل شامل ونقدي في آن معاً، ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار معطيات السياق الإسلامي المتغيرة في المكان والزمان. فإذا ما قصرنا حديثنا على الإنسيّة العربية مثلاً، فإننا نكون قد حصرنا بحثنا بالدائرة اللغوية والثقافية العربية. ونقصد بهذه الدائرة هنا تلك الأوساط الاجتماعية التي تمثل فيها اللغة العربية المكتوبة لغة التعبير السائدة. وهذا ما يستبعد كل الفئات الأخرى التي لا تستخدم إلا اللهجات المحكية ولا تعرف اللغة الفصحى المكتوبة. ولكن التحديد الأول يتيح لنا أن ندمج في الإنسيّة العربية

(*) يلاحظ القارىء أني لا أعرف كيف استقر على قرار فيما يخص ترجمة الكلمة الأجنبية (هيومانيزم) (humanisme) فتارة أترجمها بالفلسفة الإنسانية، وتارة بالنزعة الإنسانية، وتارة بالاتجاه الإنسيّ، وتارة بالإنسيّة وتارة بالتيار الإنساني والعقلاني في الساحة العربية... وهكذا نقول الإنسيّة العربية، أو التيار الإنسيّ العربي، أو النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، إلخ... وهذا دليل على مدى صعوبة ترجمة الفكر أو نقله من اللغات الأوروبية الحديثة إلى لغتنا العربية.

جميع اليهود والمسيحيين الذين يعرفون القراءة والكتابة ويتقنون اللغة العربية الفصحى. ونعني بهم أولئك المفكرين الذين عاشوا في العصر الكلاسيكي، وأولئك الذين عاشوا وكتبوا في عصر النهضة (أنظر دور المسيحيين العرب المهم في الثقافة والصحافة ماضياً وحاضراً. ولكن كان يوجد يهود عرب أيضاً). وبالتالي فالتيار الإنساني والفلسفي العربي يشمل إنتاج كل المثقفين أو المفكرين الذين كتبوا وعبَّروا عن مشاعرهم باللغة العربية سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً. بعد أن نحدد الدائرة الثقافية واللغوية العربية على هذا النحو يمكننا أن ندرس المسألة الثانية وهي: إلى أي مدى ساهم العامل الإسلامي في ازدهار التيار الإنساني والعقلاني أو في إضعافه وتصفيته نهائياً فيما بعد؟ بعد أن نقوم بهذا العمل يمكننا أن نوسّع التحري لكي يشمل الدائرة الثقافية واللغوية التركية، أو الفارسية، أو الأوردو (الباكستانية)، أو الأندونيسية، إلخ. . . وهكذا يمكن التفريق بين العامل اللغوي ـ القومي/ والعامل الديني. فليس كل عربي مسلماً، وليس كل مسلم عربياً.

ولكن يبقى هناك عامل مشترك بين جميع هذه التجمعات أو الأوساط اللغوية، التاريخية، الاجتماعية. يتلخص هذا العامل في تلك العلاقة الكائنة بين **الموقف الإنساني** من الوجود/ وبين الموقف الديني أو **الإيمان الديني**. فتارة تكون هذه العلاقة إيجابية، وتارة تكون استبعادية أو سلبية بشكل متبادل. ينبغي أن نحدد الدين أولاً هنا ما هو الدين؟. في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد/ واللاإعتقاد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية/ وتنفي ما عداها. والأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة التي لا يمكن تجاوزها. كما وتقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك، ورؤيا محددة للواقع، وأجوبة عملية لحل المشاكل التي تعرض في الحياة. وكل هذه المعتقدات تفرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة. وعندما نقول بأنها ملزمة لجميع البشر فإننا نقصد النخبة المثقفة والجماهير الشعبية في آن معاً. كلهم يخضعون لها دون مناقشة (أو ينبغي أن يخضعوا). وهذه الحقائق المطلقة أو الوصايا العشر موجهة للإنسان بطبيعة الحال. فعليه تقع مسؤولية تفسيرها بشكل صحيح وتطبيقها بشكل صحيح. وهكذا يتشكل الإنسان على هيئة ذات أخلاقية وسياسية. ولكن هذه الذات مقيدة أو غير حرة(*)، وذلك لأنها لا تستطيع أن تخرج عن أي واحدة من

(*) أو قل إنها حرة ضمن مقياس أنها تخضع لقوانين الشريعة، وبالتالي فحريتها محصورة أو مقيدة. وهذا=

هذه العقائد المشكِّلة للإيمان. لا تستطيع أن تتجاوزها أو تنتهكها عن طريق التساؤلات النقدية. كما ولا تستطيع أن تنتهك أي مبدأ من المبادىء المشكِّلة للعقيدة لأنها عندئذ تخاطر بانهيار العقيدة ذاتها أو بنقض الميثاق الذي يربط الإنسان بالألوهة. ونعلم أن هذا الميثاق يشكل المصدر والضمانة لكل حياة مؤمنة موجَّهة للخلاص في الدار الآخرة. وهكذا نجد أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الإنسيّة، صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين. ويقدمون مؤلف هذا النظام دائماً على أساس أنه الإله المتعالي المليء بالنيات الطيبة والحسنة تجاه الإنسان. وقد ظل هذا النظام الديني مهيمناً على عقول البشر حتى ظهور الحداثة الفكرية وسلاحها المفضل: النقد التاريخي للنصوص، كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة. وهكذا أخذت الفكرة التالية تفرض نفسها، على الأقل في أوساط النخبة الضيقة والمستنيرة: وهي أن جميع الأنظمة العقائدية أو الدينية خاضعة للتاريخية وليست فوق التاريخ كما توهم «المؤمنون»(*) طيلة قرون وقرون. ماذا نقصد بأنها خاضعة للتاريخية؟ نقصد بأنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وأنها متغيرة بتغيرها. والدليل على ذلك أن الكهنة أو الحاخامات أو رجال الدين أو الملاً، إلخ هم الذين يشكلون الطبقة الإدارية التي تشرف على تسيير الشؤون الدينية. وهم الذين يحدّدون في كل عصر الحدود الفاصلة بين الإيمان الصحيح/والزندقة، أو بين الأرثوذكسية/والزندقة. وهي حدود متغيرة بتغير العصر وثقافته وإمكانياته. هكذا نجد أن الإنسان ليس غائباً كلياً عن السياق الديني وليس مطموساً ولا منتهياً في المجتمعات التي يهيمن عليها الدين. ولكنه كروح وكعقل وكخيال وكذاكرة لا يستطيع أن يرتفع إلى مستوى المسؤولية الفكرية التي ارتفع إليها التوحيدي مثلاً وعبَّر عنها في القرن العاشر الميلادي عندما قال: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان». إن الإنسان الخاضع للنظام الديني يظل محلاً لكل الفعاليات المعرفية والمعيارية والتقعيدية التي

= ما يمكن التعبير عنه تيولوجياً بالخيار المستعبد le serf - arbitre مضادةً له بالخيار الحر (le libre - arbitre).

(*) نقصد بالمؤمنين هنا المؤمنين بالمعنى التقليدي للكلمة: أي الذين لا يخرجون على النظام العقائدي الخاص بالدين الذي ينتسبون إليه ولا يطرحون عليه أي سؤال وإنما يسلّمون به تسليماً. وهو إيمان ما قبل العقل النقدي أو ما قبل الثورة العلمية الحديثة لا ما بعدها. أما بعد تطبيق النقد التاريخي على النصوص المقدسة فقد يتولد إيمان جديد أوسع بكثير من السابق وأكثر تسامحاً وأقل دوغمائية وتعصباً. وهذا هو الفرق بين الإيمان المبني على العلم والتبصُّر، والإيمان القائم على التسليم فقط.

أوكلتها له الآلهة. ولكن معرفته لا يمكن أن تخرج عن هذه الحدود المرسومة له بدقة(*). وبالتالي فهي معرفة مقيَّدة لا حرة. كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان. وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة. وموقفه هذا يرهص بالحداثة. وهو مؤلف الكتاب الشهير باسم «الإشارات الإلهية»، عنوان لا أروع ولا أجمل! وهو يستكشف فيه ذلك التوتر التثقيفي للعلاقة بين الإنسان ـ والله. إنه يستكشفه عن طريق ذات الصرامة الفكرية والتماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والتاريخ واللغة، إلخ. . . بمعنى أن العلاقة بين الإنسان ـ والله تُدرَس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبَّق على الموضوعات الأخرى. إن موقف التوحيدي هنا يذكّرنا بموقف الفيلسوف المسيحي الفرنسي باسكال (القرن السابع عشر). فكلاهما ـ أي التوحيدي وباسكال ـ يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة في ظل العلاقة مع الله. فالله بحسب تصورهما ليس ذلك الذي «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون» كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن. إنه ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. لا. إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولِّد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار، وبنوع من التوتر القلق والخلاّق(**).

هذا يعني أن هناك فرقاً كبيراً بين الموقف الإنسيّ أو الفلسفي من الإنسان/وبين الموقف الديني. لنحاول الآن أن نذهب إلى أبعد من ذلك في تحليل هذا الفرق

(*) بهذا المعنى يمكن القول بأنه توجد نزعة إنسانية في البيئات التي يسيطر عليها الدين. ولكنها نزعة محدودة ومحصورة جداً، لأن الإنسان ليس حراً إلا بقدر ما يتقيد بالأوامر والنواهي ويخضع لما يتجاوزه دون مناقشة. ولذلك لا يمكن القول بأن الإنسان مطموس كلياً أو غائب، ولكنه مقيد. وهذا ما حصل طيلة العصور الوسطى سواء في أوروبا أم عندنا. ويمكن القول بأن الوضع لا يزال مسيطراً عندنا حتى الآن، على الأقل في قطاعات واسعة من السكان. وذلك لأنه لم يحصل حتى الآن تطور علمي أو اقتصادي كاف يجعل الإنسان يثق بنفسه كما حصل في أوروبا.

(**) واضح من كلام أركون أن هناك فرقاً بين تصور الفلاسفة لله والتصور الديني. فالأول أكثر حرية، والثاني أكثر إطلاقية وجبروتاً. الأول يشبه الأفق المفتوح أو الحوار اللانهائي بين طرفين، والثاني يفرض نفسه من طرف واحد ومن فوق على هيئة العلاقة بين السيد والعبد، أو بين الحاكم المطلق والرعية أو بين الأب والابن. وهذا هو معنى الآية: «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون».

وتلك العلاقة. لننظر إلى عقلية اليهود والمسيحيين والمسلمين إبان العصور الوسطى. فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن هناك مفكرين كثيرين عاشوا هذه العلاقة على طريقة التوحيدي عن طريق تغذية التوتر الأساسي الخلاق واستبطانه كلياً في دواخلهم. وهم بذلك يدمجون الله داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشرية كمحاور أو كندّ أو كصديق، أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقسام الأنطولوجي والمعرفي والنفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التي يستحيل سبرها أو اكتناه سرها(*).

فمثلاً نجد لدى ابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي بذوراً فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح. إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معاً على ثلاثة أشياء. فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية. وهي تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعداً روحياً من أجل البحث عن المعنى. وهي تعترف أخيراً بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان. كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانية وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضاً خصبة أو جواً ملائماً. ولكنها للأسف لم تلق ذلك وإنما لقيت العكس تماماً. وهكذا قُضِي على النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية في أرض الإسلام قضاء مبرماً(**). وبالتالي فالمهمة الملقاة على عاتق المؤرخ أو المفكراليوم هي التالية: تبيان كيفية ضمور هذه البذور الواعدة التي كانت ستنتج إنسانية منفتحة ومؤمنة بالله في ذات الوقت وفي السياق الإسلامي لو أتاحت لها الظروف الملائمة ذلك. ولكن

(*) قد يصدم هذا التصور لله حساسية المؤمنين التقليديين المعتادين على صورة مُعَيَّنة. فهم لا يستطيعون التفريق بين الله/ وبين الصورة المشكّلة عنه في مختلف الأديان والثقافات البشرية. في الواقع أننا لا نستطيع أن نتوصل إلى الله مباشرة أو نمسك به على عكس ما نتوهم. وإنما نقيم علاقة معه عن طريق وساطة اللغة البشرية. وبالتالي فهناك عدة تصورات عن الله بتعدد الثقافات واللغات والعصور. وتصور الله في العصور الوسطى غير تصور الله في العصور الحديثة. ففي الماضي كان الناس يتصورونه على هيئة جبروتية مخيفة واستبدادية، في حين أنهم يتصورونه الآن على هيئة حرة، متسامحة، لا إكراهية. أقول ذلك وأنا أتحدث عن أوروبا بالطبع. فقد تخلصوا من صورة الله المرعب والمخيف الذي لا همّ له إلا مراقبة الإنسان والانتقام الشديد منه...

(**) يمكن القول بأن هذا الوضع لا يزال مستمراً حتى الآن باعتبار أن صعود الحركات الأصولية الحالية قد وجّه ضربة قاصمة لنموّ النزعة الإنسانية في مجتمعاتنا. وهذا يعني أن هذه الحركات ليست سليلة التيارات الفلسفية الواعدة في العصر الكلاسيكي، وإنما سليلة إسلام عصر الانحطاط والركود والظلام.

الظروف لم تتح لها هذا المصير السعيد والباسم للأسف الشديد. على العكس لقد شُوِّهت تلك البدايات الواعدة ونُسِيت وأُهمِلت، بل وصفيت تصفية كاملة إلى درجة أن الفكر والروح قد ماتا في كل المجتمعات الإسلامية. وهكذا تراكم **اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه**(*) في تاريخ هذه المجتمعات إلى درجة أن الفكر النقدي أصبح مستحيلاً تماماً في كل مكان يهيمن عليه الإسلام سياسياً، أكثر مما يهيمن روحياً وفكرياً. أصبح من الصعب أن تفكر في أي شيء داخل هذه المجتمعات التي نسيت عادة التفكير منذ زمن طويل. أصبح كل شيء محظوراً ومحرماً في هذه المجتمعات المغلقة والخائفة حتى من ظلها. لكي نفهم مثل هذا الوضع المأساوي ولكي نقيس حجم الرهانات الكبرى المتعلقة بفلسفة إنسانية على مستوى عصرنا أو تليق بعصرنا، فإنه ينبغي علينا أولاً أن نقوم بتعريجة على أوروبا الغربية لنعرف ماذا جرى فيها.

النزعة الإنسانية في أوروبا

نبتدىء أولاً بذكر القطيعة التي حصلت في أوروبا بعد الإصلاح الديني وعصر النهضة. فقد حصلت قطيعة بالقياس إلى الماضي، بالقياس إلى العصور الوسطى. ثم توسعت هذه القطيعة وازدادت بعد عصر التنوير حتى وصلنا (أو قل وصلت أوروبا) إلى مرحلة الفصل بين الكنيسة والدولة في بدايات هذا القرن. وكان ذلك نتيجة التنافس الهائج والحامي بين الكنيسة والدولة من أجل امتلاك السلطة السياسية. أو قل كانت الدولة تريد أن تنتزع هذه السلطة من أيدي الكنيسة التي سيطرت عليها طيلة قرون وقرون. ولكن هذا التنافس أدى أيضاً إلى الحذف التعسفي لأشياء كثيرة وإلى الخلط المعنوي أو الاضطراب المعنوي. ولا تزال هذه الأشياء تواجه حتى الآن ذلك التعارض العنيف والصراعي بين «الإسلام/ والغرب»، مثلما واجهت في السابق ذلك التعارض بين الكنيسة/ والدولة وذلك

(*) يستخدم أركون كثيراً هذين المصطلحين: اللامفكَّر فيه (l'impensé) والمستحيل التفكير فيه (l'impensable). والأول يدل على كل ما لا يخطر على بال ثقافة معينة في فترة ما. والثاني يدل على ما يستحيل التفكير فيه في لحظة معينة من لحظات التاريخ أو في مجتمع معين. فمثلاً «مشكلة الله» يستحيل طرحها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، في حين أنها لا تثير أي مشكلة في المجتمعات الأوروبية المعاصرة أيضاً. ولكنها كانت تثير مشكلة كبيرة وخطيرة في فرنسا القرن السابع عشر. وقِس على ذلك بقية المسائل الدينية التي يطرحها أركون من خلال «نقد العقل الإسلامي». فهي تلقى معارضة كبيرة إذا ما ترجمت إلى العربية...

أثناء الثورتين الانكليزية والفرنسية(*).

فإذا ما نظرنا إلى تجربة الحداثة والعلمنة الغربية عن كثب وجدنا أن الفاعلين الاجتماعيين(**) قد تحاربوا في هذه الجهة وتلك من أجل التوصل إلى السلطة والتمتع بممارستها. لقد تنافسوا عليها لأن امتلاك السلطة يعني «ممارسة الاحتكار الكلي للعنف الشرعي»(***) بحسب تعبير ماكس فيبر. فجماعة الكنيسة لم يكونوا يريدون أن تفلت السلطة من أيديهم، وجماعة الدولة العلمانية الحديثة كانوا يريدون انتزاعها من أيديهم وصرفهم إلى مهامهم الروحية أو الدينية فقط. وهكذا اندلع الصراع الهائج. وفي زحمة هذا الصراع نسي المتنافسون من كلتا الجهتين الحقيقة الأساسية التالية: وهي أن السيادة الفكرية والروحية العليا هي وحدها التي تولّد لدى رعايا الأنظمة الملكية، أو لدى مواطني الديمقراطيات الحديثة مديونية المعنى. إنها تولّد هذه المديونية بالشكل الكافي لكي يقبل هؤلاء الناس بالسلطة بشكل طوعي بدلاً من القبول بها بشكل قسري أو عن طريق الإكراه(****). كان اللاهوت

(*) من الواضح أن أركون يعتبر الصراع الجاري حالياً بين الإسلام/والغرب ما هو إلا امتداد للصراع الذي جرى بين المسيحية/وهذا الغرب الحديث والعلماني. والواقع أن الأصولية الإسلامية تحارب حالياً أفكار الحداثة الغربية مثلما حاربتها الأصولية المسيحية طيلة القرن التاسع عشر. ولكن أركون يوجه انتقاداته أيضاً لتجربة الحداثة الغربية أو العلمنة الغربية دون أن يعني ذلك أنه ينادي بالتراجع عن مكتسباتها الإيجابية.

(**) يستخدم أركون تعبير «الفاعلين الاجتماعيين» للدلالة على البشر بكل بساطة. ولكن هذه هي طريقة العلوم الاجتماعية في تسمية البشر. فهي تحولهم إلى أدوات آليّة متشيئة من أجل أن تفهم تصرفاتهم وتستخرج القوانين التي تتحكم بها. ولذلك ينبغي ألا تفاجئنا هذه اللغة العلمية جداً (أو حتى الوضعية الاختزالية) التي تفرّغ البشر من كل العواطف من أجل دراستهم علمياً كما تُدرّس المادة الفيزيائية أو البيولوجية. وهكذا نجد أن العلوم الإنسانية تقلّد العلوم الدقيقة في مناهجها ومصطلحاتها من أجل التوصل إلى العلمية. وقد ابتدأ ذلك منذ أيام دوركهايم وربما قبله.

(***) هذا هو تعريف الدولة لدى ماكس فيبر. فهي التي تحتكر العنف الشرعي لكيلا يستفحل الأمر وينتشر العنف اللاّشرعي بين المواطنين. فلا يحق لك مثلاً أن تنتقم بنفسك ممن اعتدى عليك وإنما تطلب من الدولة الانتقام لك. وانتقامها شرعي أما انتقامك فغير شرعي.

(****) مصطلح «مديونية المعنى» (La dette de sens) من اختراع الباحث الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه. وهو يعني به أن تشعر بأنك مدين لشخص ما بشكل مجاني لأنه فتح لك آفاقاً معرفية جديدة أو علّمك ما لم تعلم. وهكذا كان الناس يتبعون الأنبياء أو المفكرين الكبار لأنهم يشعرون بأنهم مدينون لهم بالمعنى والمعرفة مثلما تشعر أنك مدين لشخص ما لأنه تكرّم عليك وأسلفك نقوداً. ولولا مديونية المعنى لما اتبع الناس الأنبياء والمصلحين الكبار طوعاً وعن طيبة خاطر. أنظر: -
Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Gallimard, 1985 «خيبة العالم. تاريخ سياسي للدين».

السياسي في القرون الوسطى يتحدث عن مصطلحين أساسيين ويميز بينهما وهما في اللاتينية: (auctoritas/ potestas) أي باللغة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية: حُكْمْ/ سلطة. بمعنى «لا حكم إلا لله». أي أن الإرادة العليا لله/ والسلطة وتصريف الشؤون اليومية للبشر(*). فهناك فرق بين السلطة/ والمشروعية ولا ينبغي الخلط بينهما. فقد تكون هناك سلطة بدون مشروعية، ومشروعية بدون سلطة. وعندما ننظر الآن إلى الفلسفات السياسية التي خلعت المشروعية على الدول الأوروبية الحديثة نجد أنها قد أدت في نهاية المطاف إلى فرض بحث جديد عن المعنى وممارسة جديدة للسلطة. ولكنها أهملت قليلاً أو كثيراً أو حتى صفّت تصفية كاملة تلك الضرورة الفلسفية لإقامة علاقة تمفصلية جديدة بين العامل الروحي/ والعامل الزمني ضمن الخط الذي أرهص به التوحيدي وابن سينا في السياق الإسلامي(**). لقد فضلتْ على ذلك إقامة تسوية قانونية بين الكنيسة/ والدولة اللتين بقيتا متحاورتين ومتضامنتين بشكل سري أو ضمني. بمعنى أن الكنيسة ظلت تقدم للدولة (حتى بعد العلمنة والفصل) بعض المشروعية الأخلاقية مقابل إعطاء الدولة لها بعض فتات السلطة. ولكنهما أصبحتا منفصلتين عن بعضهما البعض أو متمايزتين لأول مرة في التاريخ. نضرب على ذلك مثلاً ما حصل في فرنسا بعد العلمنة. فقد تم القضاء على كليات اللاهوت منذ أيام الجمهورية الثالثة التي أسست العلمنة، وأُبقي فقط على كليات الفلسفة التي تلزم الدولة بتمويلها والإنفاق عليها. ولا يمكن بالتالي إنشاء كليات لعلم اللاهوت إلا بمبادرة فردية أو بتمويل خاص. وهذه هي

(*) وهذا ما ترجمناه في العربية الحديثة بالسيادة العليا التي تعلو ولا يُعْلَى عليها أو بالمشروعية العليا/ ثم بالسلطة السياسية التنفيذية. فالأولى منزهة ومتعالية وتفرض نفسها طوعاً لا كرهاً. وأما الثانية فتفرض نفسها عن طريق القوة. ولكن السلطة بحاجة إلى مشروعية حتى لو جاءت عن طريق القوة. من هنا حاجة السلطات في أرض الإسلام لفتاوى الفقهاء ورجال الدين منذ الأمويين وحتى يومنا هذا مروراً بالعباسيين والسلجوقيين والعثمانيين والأنظمة الحالية التي لم تخرج بعد من المشروعية التقليدية لكي تدخل في المشروعية الديمقراطية الحديثة.

(**) عندما ينتقد أركون تجربة العلمنة في فرنسا فإن ذلك لا يعني أنه ضد العلمنة أو ضد التقدم كما توهم بعضهم! لا. كل ما في الأمر هو أنه يعتبر الفصل بين الجانب الروحي/ والجانب المادي أو الزمني في الإنسان شيئاً مستحيلاً. فلا يمكن أن تشطر الإنسان إلى شطرين: هذا زمني/ وهذا روحي. الإنسان كلٌ متكامل. ولكن بإمكانك أن تفصل بين الدين/ والسياسة، بل وينبغي أن تفصل بينهما لأن كليهما يربح في ذلك. والدليل على هذا أن الكنيسة الفرنسية لم تعد تأسف على العلمنة بل أصبحت تجد فيها جوانب إيجابية كثيرة. فقد أتاح لها النظام العلماني أن تتفرغ للشؤون الروحية أو الدينية لأول مرة، وأن تلقي عن كاهلها عبء السلطة والشؤون السياسية...

حالة المعهد الكاثوليكي في باريس وبقية المعاهد الدينية الأخرى من يهودية أو كاثوليكية أو بروتستانتية (أو يوماً ما) إسلامية. يضاف إلى ذلك أن التسوية القانونية التي حصلت بين الكنيسة والدولة لم تحصل إلا عن طريق القوة، أي عن طريق استخدام العنف الجسدي والرمزي، وليس عن طريق مواصلة المناقشة الفلسفية التي تأخذ المسألة الدينية في حسابها أو تعتبرها أحد الأبعاد التي لم تُستنفَد بعد للبحث عن المعنى(*). ثم تحولت الفلسفة الرسمية المدعومة من قبل الدولة إلى سلطة عقائدية عليا وحلّت بذلك محل اللاهوت المسيحي الذي سيطر على العقول طيلة قرون وقرون. باختصار فإن الفلسفة هي التي أصبحت «دين» العالم الجديد: أي دين الحداثة الوضعية الظافرة. وأما علم اللاهوت فقد طُرِد من الفضاء العام للمجتمع وحُشِر في الكليات الكهنوتية الخاصة(**). كان نيتشه قد درس كيفية اختفاء الله من الأفق الأوروبي (أو من الساحة الأوروبية) وذلك عن طريق منهجيته الجنيالوجية (أي النشوئية ـ التطورية). وكشف بذلك عن كيفية ظهور مفهوم الله لأول مرة، وكيف تطور عبر التاريخ، وكيف يميل الآن للاختفاء والتلاشي بعد صعود الحضارة الصناعية والوضعية. لقد كان نيتشه شاهداً على ذلك في القرن التاسع عشر وهاله الأمر وصرخ صرخته المدوية: لقد مات الإله! لقد انتهى الاعتقاد المسيحي التقليدي في ظل الدولة البورجوازية، الصناعية، الرأسمالية، العلمية(***). ولكن

(*) هنا تكمن إحدى الأفكار المحورية لمحمد أركون والتي تسبّب له مشاكل مع ما يدعوهم بالمتطرفين علمانياً. فهؤلاء يعتقدون بأن المسألة الدينية قد انتهت ولا داعي للخوض فيها بعد انتصار الحداثة والعلمنة والوضعية. وهو يعتبر أنها لم تُستنفَد بعد، وأنه ينبغي تدريس تاريخ الأديان المقارن (وليس العقائد الدينية التقليدية). وهناك مفكرون فرنسيون يوافقونه على ذلك ويدعون إلى بلورة جديدة للعلمنة لتدارك نواقص علمنة القرن التاسع عشر ولكن دون التراجع عن مكتسباتها الإيجابية (علمنة جول فيري، أحد أقطاب الجمهورية الثالثة). وبالتالي فأركون لا ينكر مزايا العلمنة وأهميتها ولكنه يدعو إلى توسيعها. باختصار فإن أركون ينتقد الفرنسيين لتطرفهم علمانياً، وينتقد المسلمين لضعف العلمانية لديهم أو حتى لانقراضها!...

(**) يأسف أركون لأن كليات اللاهوت لم تبق في الجامعة الفرنسية، في حين أنها لا تزال مستمرة جنباً إلى جنب مع كلية الفلسفة في الجامعات الألمانية. والسبب هو أن العلمنة الفرنسية كانت حادة جداً وقاطعة. ولكن هل كان بإمكان العلمانيين الفرنسيين أن ينتزعوا السلطة من أيدي الكنيسة والكهنة إلا عن طريق العنف الجسدي والرمزي الذي يأسف له؟ ألا نستطيع أن نفهم رد فعلهم العنيف في ذلك الوقت بعد كل التجاوزات التي قامت بها الكنيسة وكل الهيمنة الطويلة على الأرواح وعرقلة التقدم؟

(***) ويعد أقل من مائة سنة على ذلك يعلن ميشيل فوكو عن «موت الإنسان»، وذلك في نهاية كتابه الشهير «الكلمات والأشياء». والمقصود أن صورة معينة من صور الإنسان قد ماتت وليس الإنسان=

ذلك لا يعني أن كل اعتقاد قد انتهى. فربما ظهرت صيغ جديدة لله، أي للاعتقاد أو للإيمان، صيغ تتناسب مع تطور المجتمع ومستجداته وحاجياته. وهذا ما كان يريد أن يقوله نيتشه. ولكن صيحته المدوّية هذه لم تحظ بالمراجعات الفكرية التي تستحقها. أقصد بأنهم فهموها بشكل حرفي ولم يستنتجوا منها كل مضامينها. وكان ينبغي أن تحظى بالمراجعات الفلسفية الضرورية حول مصير بعض الأشياء الأساسية في السياق الأوروبي الذي أصبح مهيمناً على العالم. نقصد بالأشياء الأساسية هنا: مصير السيادة العليا، والروحانية، والقيمة، والمعنى، وحقوق الروح التي تتجاوز الخطاب الشكلاني الذي يطنطن به الغرب عن حقوق الإنسان. ومعلومٌ أن المرأة والطفل والمُستعمَرين سابقاً ظلوا لفترة طويلة مستبعدين من حقوق الإنسان أو من مكانة الإنسان. ثم استمرت الميتافيزيقا الكلاسيكية والأنظمة اللاهوتية الموروثة عن العصور الوسطى في تجاهل بعضهما البعض، أو استبعاد بعضهما البعض (أنظر كيف يستبعد اللاهوت المسيحي اللاهوت اليهودي أو الإسلامي، والعكس بالعكس وكلٌّ يدعي امتلاك الوحي الصحيح أو الحقيقة المطلقة). وانظر كيف تستبعد الفلسفة الدين، والعكس صحيح أيضاً. ثم واصلت هذه الأنظمة الميتافيزيقية واللاهوتية عملها وكأن شيئاً لم يكن، وكأن العالم لم يتغير ولم يتجدد. واصلت النصّ على «الحقيقة المطلقة» وكأنها ملكٌ لها منذ الأزل وإلى الأبد(*).

= في المطلق. فمن الواضح أن البشر لا يزالون مستمرين في الحياة بعد صدور كتاب فوكو عام ١٩٦٦! ولم تنقرض البشرية بعد... ولكن فلسفة الإنسان الأوروبية التي سيطرت طيلة مائة وخمسين سنة أو ربما مائتي سنة قد شاخت وربما ماتت. وبالتالي فالصورة المثالية التي شكّلتها عن الإنسان لم تعد بقادرة على الاستمرار بعد كل ما حصل من حروب عالمية واستعمارية ومجازر، وكل ذلك باسم الإنسانية والإنسان! هذا هو سبب تراجع الفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية في أوروبا طيلة المرحلة البنيوية. ولذلك أصبح ليفي ستروس وفوكو ودولوز وغيرهم يستهزئون بها. ولكنهم بالغوا جداً في ذلك إلى حد أنه حصل ردّ فعل قوي عليهم مؤخراً. وقل الأمر ذاته عن «موت الله»، فقد ماتت صورة معينة عن الله أو الإيمان، وليس الله في المطلق. فربما تشكلت عنه صيغة جديدة قابلة للحياة. وكذلك الأمر فيما يخص الإنسان والفلسفة الإنسيّة.

(*) نعود إلى عبارة نيتشه الشهيرة عن اختفاء الله من الساحة الأوروبية ونقول: في الواقع أن نيتشه لم يكن يريد القول بأن الله في المطلق قد مات كما فهم السذّج الذين قرأوا كلامه قراءة حرفية. وإنما كان يريد أن يقول بأن صيغة معينة من صيغ الإيمان قد ماتت: هي صيغة الإيمان المسيحي التقليدي الذي سيطر على البشرية الأوروبية طيلة العصور الوسطى، بل وحتى القرن التاسع عشر (عصر نيتشه). ثم كان نيتشه أول المستيقظين ورأى ما يحدث في العمق وهاله ما رأى فصرخ قائلاً: ويحكم! لقد مات الإله!... بمعنى لقد مات الإله المسيحي القديم أو هو في طريقه للاحتضار، وما هذه الكنائس كلها إلا قبورٌ له. وقد صدّق المستقبل نبوءة نيتشه. فقد تحولت الكنائس الأوروبية=

ثم جاءت العلوم الإنسانية الحديثة كعلم التاريخ والألسنيات والأنتربولوجيا وعلم الاجتماع وغيَّرت هذا المناخ الايديولوجي ـ العلمي(*) الذي كان سائداً في أوروبا حتى الخمسينات (أي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية). ولكنها أدت إلى تفتُّت المعرفة أو تبعثرها بسبب تركيزها الشديد على التخصص الضيق والانغلاق داخله. وهكذا أدت إلى تبعثر المعنى بدلاً من توحيده. وأما العلوم الدقيقة كالفيزياء والكيمياء والرياضيات فقد قوَّت من العصبية الوظائفية الكائنة بين الدول الحديثة الباحثة دائماً عن المزيد من التوسع والقوة، وبين الاختراعات التكنولوجية التي تؤمِّن لهذه الدول القوة الحقيقية (ما نفع دولة لا تسيطر على التكنولوجيا أو لا تقدر على صنع الصواريخ والطائرات والمفاعلات الذرية؟). وهكذا أصبحت الفائدة العملية أو المردود المحسوس للعلم هو الهدف الأول للدول الصناعية المتنافسة على المزيد من القوة والأسواق والأرباح. ونتج عن ذلك تهميش للفلسفة. وراح التكنوقراط يقولون بأنه لا معنى لها أو لا جدوى منها. ولكن نتج بشكل أخص عجز العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية) عن معالجة بعض المشاكل الضخمة من الناحية التاريخية والأنتربولوجية. لقد عجزت عن تقديم تشخيصات مقنعة لظواهر من نوع «عودة العامل الديني» أو «عودة التقديس» أو «انتقام الله لنفسه» وعودته إلى الساحة من جديد، وهكذا دواليك(**). ينبغي أن نضيف إلى ذلك انتشار الطوائف

= إلى ما يشبه المتاحف، ولم تعد ترى فيها مصلّين إلا ما ندر (بعض الشيوخ والعجزة يوم الأحد). وقد كانت تغصّ بالناس (كالمساجد عندنا) حتى بدايات هذا القرن. فما الذي حدث؟ كيف تراجع الإيمان المسيحي عن وجه المجتمعات الأوروبية بمثل هذا الاتساع والحجم؟ ينبغي أن نستعرض كل مسار الحداثة لكي نفهم ذلك. للاطلاع على نص نيتشه كله أنظر:

- **Nietzsche:** Le gai savoir, livre troisieme, paragraphe 125

المعرفة المرحة، الجزء الثالث، الفقرة ١٢٥. عنوان النص: **المجنون** (l'insensé).

(*) أعتقد أن أركون يقصد هنا بالمناخ الايديولوجي ـ العلمي الفلسفة الوضعية التي كانت قد تحجرت وشاخت وجفَّت كثيراً بعد أن سيطرت منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

(**) بالطبع لا معنى لهذه التعابير «كعودة العامل الديني» أو «رجوع التقديس» أو «انتقام الله لنفسه» إلا بالنسبة للمجتمعات الصناعية المُعَلْمنة التي شهدت انحسار التقديس أو غياب الله منذ فترة طويلة. أما بالنسبة للمجتمعات الإسلامية أو العربية فإن الدين لم يغب عنها لحظة واحدة لكي يعود إليها... ولم تكتسحها ظاهرة العلمنة أو الدَّنْيوة حتى الآن. وأما فيما يخص انتشار الطوائف الشاذة كطائفة «مون» أو «المعبد الشمسي» أو غيرهما في المجتمعات الأوروبية الحديثة، فإن ذلك يعود إلى فقدان المعنى أو فقدان الهدف في الحياة. وبما أن الدين التقليدي (أي المسيحية) لم يعد يجذب الناس كثيراً فإنهم يتجهون نحو هذه العقائد التي تبدو جديدة وجذابة للوهلة الأولى. وعلى أي حال فإن=

الاصطناعية الغريبة في المجتمعات الغربية الحديثة كالفطر. وهي طوائف شاذة تسلب العائلات أبناءها وبناتها وتغرّر بهم وأحياناً تقنعهم بالانتحار الجماعي كما حصل عدة مرات مؤخراً في أوروبا وأمريكا. كما وينبغي أن نتحدث عن انتشار العقائد المدعوة بالشعبية أو بالخرافية المتطيرة في أكثر المجتمعات الأوروبية والأمريكية حداثة وتطوراً. فكيف يمكن أن تنتشر هذه الخرافات في مجتمعات تهيمن عليها العقلانية التي تبثُّها المدرسة الديمقراطية والعلمانية؟ لقد أخذ العقل في المجتمعات الحديثة المتطورة يبني فضاءات أبستمولوجية مناسبة لكل اختصاص تُلقَى عليه مسؤولية استكشاف جزء صغير ومحصور من الواقع. ويزعم العقل عندئذ بأنه يستطيع إنتاج معارف يقينية مطهَّرة من أي أثر للعواطف الذاتية أو لتصورات الخيال الجماعي المشترك أو لهذه العقائد المدعوة شعبية. وأصبحت كل هذه الأشياء تُتَّخذ كمادة للوصف والدراسة العلمية والتأويل من أجل تحرير الروح البشرية منها. وهكذا تصبح الروح عقلانية خالصة أو علمية محضة(*) أو هذا ما يتوهمونه. وهكذا يتبرأ العقل الفلسفي والعلمي المعاصر بشكل كلي من جميع ما يدعوه بشكل تعسفي بالعقائد العتيقة البالية، وبالخرافات، وبالهلوسات المتعصبة، وبالتزمت الديني، والراديكالية، والأصولية، والبدائية، والمواقف والممارسات التقليدية. إنه يتبرأ منها بكل سهولة وبخاصة أنه يعزوها إلى ثقافات أخرى غير الثقافة الأوروبية، أو إلى فئات اجتماعية أخرى، وأديان أخرى، وأنظمة قيم أخرى مُنتزَعة من سياقها الطبيعي أو من حقها المعرفي والأبستمولوجي التي لا يمكن فهمها بدونه لأنها بدءاً منه تقسِّم الواقع وتصنفه وترتبه بشكل هرمي متفاوت، وتقدم رؤياها الخاصة عنه. ولكن ينبغي أن أعترف هنا بأن هذا الفصل القاطع بين الثقافة العالمية أو الفكر النخبوي المكتوب والرسمي من جهة وبين الثقافة الشعبية أو الفكر الشعبي والشفهي والبدائي من جهة أخرى قد أخذ يتعرض لمراجعة راديكالية وشاملة على يد علم

= هناك أزمة معنى وقيم في مجتمعات ما بعد الحداثة. ولا ينبغي أن نتوهم أنها خالية من المشاكل. فقط مشاكلها مختلفة عن مشاكلنا.

(*) من الواضح أن أركون ينتقد هنا التطرف الوضعي في العلوم. فقد أصبحت تدرس الإنسان وكأنه شيء أو مادة جامدة، وتحاول القضاء على نبض العواطف ورطوبة الخيال فيه. إن أشد ما تخشاه الوضعية المتطرفة هو الخيال والذاكرة والأحلام واللغة الشاعرية الدفّاقة بالغناء... لقد بالغ الغرب في نزعته العلمية والمادية الصرفة، وينبغي أن يعود إلى شيء من التوازن، إلى الاعتراف بالذاتية وليس فقط بالموضوعية الجافة والباردة.

الأنتربولوجيا المعاصر في أوروبا والغرب ذاته(*).

أنظر بهذا الصدد دراستي التالية: «نحو استراتيجية معرفية جديدة تتمثل بانتهاك المواقع التقليدية للاستشراق الكلاسيكي وزحزحتها وتجاوزها». وهي منشورة في عدد خاص من مجلة آرابيكا بعنوان: **أعمال كلود كاهين، قراءات نقدية، ١٩٩٦.**

- **ARABICA:** L'œuvre de claude Cahen, Lectures critiques, ARABICA 1996/1.

لقد تراكمت المعارف التقنية والتفصيلية الدقيقة في كافة العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتشعبت التخصصات وتنوعت بشكل هائل في الأربعين سنة الماضية. وأصبح كل باحث مختصاً بفرع دقيق وجزئي من فروع علم ما. ولم يعد يعرف شيئاً غيره. وهو يقدم للجهات المختصة رأيه كخبير حول هذا الفرع الصغير الذي حصر نفسه فيه(**). والواقع أن هذا النموذج سائد أيضاً في العلوم الدقيقة والتطبيقية. بل لعله انتقل منها إلى العلوم الإنسانية التي لا تنفك تقلد العلوم الفيزيائية منذ عهد دوركهايم والوضعية. وعلى هذا النحو تتقدم التكنولوجيا في الواقع. فهي تتطلب تخصصاً دقيقاً عالي المستوى. ولكن العقل إذ ينحصر بالتخصصات الضيقة يبتعد عن مهمته الأساسية: ألا وهي تقديم نظرة شمولية عن الواقع لا نظرة جزئية. إن مهمته تكمن في تقديم نظرة متكاملة، غير منقسمة، عن الواقع الكلي. وينبغي عليه وهو يفعل ذلك أن يغامر ويتحمل مسؤولية في ركوب المخاطر وتوليد الانحرافات الممكنة ونواقص الخيال والمتخيَّل والذاكرة. وهي الأشياء التي تحدد الذات البشرية وتشرطها أو تتحكم بها. في الواقع أن الحلم بالتوصل إلى نزعة إنسانية كلية ومتكاملة كان دائماً يتكسَّر على رصيف الضرورات المتعلقة بالتخصص الجزئي، وتقسيم الواقع، وتقطيعه، وعزل أجزائه عن بعضها البعض،

(*) قامت الأنتربولوجيا المعاصرة برد فعل على الأنتربولوجيا الوضعية التي رافقت مرحلة الاستعمار في القرن التاسع عشر. ولم تعد تعترف بتلك التقسيمات القاطعة بين الحضاري/ والبدائي، أو بين العقل العلمي/والعقل المتوحش. فالبدائي إنسان في نهاية المطاف مثله في ذلك مثل الحضاري، ويفكر بنفس الآليات العقلية وله منطقه الخاص، وليس خالياً من المنطق كما كانت تدعي الأنتربولوجيا السابقة. بالطبع فإن تطور العقلانية لديه يتوقف عند حدود معينة بسبب الظروف.

(**) نلاحظ أن أركون يقدم هنا وصفاً نقدياً لما يجري حالياً في أكثر المجتمعات تقدماً وحداثة. فقد تم تدجين العلم وأصبح العالم خبيراً في اختصاص ضيق واحد ومهمته تكمن في أن يقدم للسلطات المعينة تقريراً عن الموضوع الذي يتقنه إذا ما احتاجت إليه.

إلخ. . . وهكذا تنغلق الروح داخل سجنها بعد كل محاولة للتحرر والانطلاق(*).
لماذا يحصل ذلك؟ لأن الهدف الأولي يظل هو إرادة القوة والهيمنة. وتحاول كل أمة تحقيقها عن طريق سيطرة أفضل على الاستغلال العملي والمنفعي للتخصصات المتبعثرة والمقسّمة بشكل تعسفي في الزمان والمكان حيث يتجسد الواقع موضوعياً. إن نقد هذه الأشكال الأسبقية للمعرفة أو هذه التخصصات المتبعثرة والمفصولة عن بعضها البعض كان قد تم على أيدي الكثير من المفكرين والباحثين الغربيين. ولكن ذلك لم يغير في حقيقة الوضع جوهرياً. فلا نزال بعيدين عن التوصل إلى تغيير طريقة التفكير بشكل جذري. أقصد تغيير الفكر من أجل أن يتناسب مع المطلب الإنسيّ القاضي بضرورة التوصل إلى معرفة مشتركة للجميع. أقصد معرفة يساهم الجميع في توليدها وبلورتها وتطبيقها عملياً. وعندما أقول الجميع فإني لا أقصد فقط كل أعضاء أمة قومية ما، هؤلاء الأعضاء الذين يجهدون في الدفاع عن أنفسهم فقط: أي عن هويتهم، واختلافهم، وأصالتهم، وخصوصيتهم، إلخ. . وإنما أقصد أيضاً وبشكل خاص مجمل البشرية: أي مجمل الشعوب والثقافات المعروفة لدينا اليوم من خلال المسح الشامل الذي يقوم به علماء التاريخ والأنتربولوجيا. هذه هي النزعة الإنسانية الشاملة التي نسعى إليها: إنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان. وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية. فهي إذا ما استثنت إنساناً واحداً من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها. إننا نسعى إلى تحقيق تلك الفلسفة الإنسانية الكونية والمحسوسة، ونعتبر ذلك مهمة ملقاة على عاتق إنسان القرن الواحد والعشرين. لننظر الآن إلى الصراعات والتوترات الجارية حالياً في أوروبا بسبب موجات الهجرة والعمال المغتربين الباحثين عن لقمة الخبز(**). لننظر إلى كل ما

(*) يبدو أن تحقيق أي خطوة تحررية يعقبه توقف أو حتى عودة إلى الوراء أحياناً من أجل هضم هذه الخطوة. فليس من السهل أن يتحرر الإنسان من أسر العبودية. وبعد الثورة الفرنسية بفترة قصيرة شهدنا عودة البلاد إلى النظام المحافظ كرد فعل على مرحلة الثورة والغليان. لكأنَّ التاريخ هو هكذا: مدٌّ وجزر، صعود وهبوط، تحرر وتراجع. . . ويبدو أن إرادة القوة والهيمنة هي التي تمنع الدول الحديثة من تحقيق النزعة الإنسانية الشاملة. فهي تريد احتكار هذه النزعة لصالح أبنائها دون غيرهم. وهكذا تتعارض إرادة الهيمنة مع المنظور الإنساني الواسع ومع البحث الحر والمفتوح عن المعنى.

(**) ينتقد أركون هنا بشكل ضمني موقف المجتمعات الصناعية المتقدمة من العمال المغتربين والفقراء. لكأنه يقول: أين هو الموقف الإنساني منهم؟ ألا ينتمون إلى جنس البشر؟ ألا يستحقون المعاملة الإنسانية؟ وكيف يمكن للغرب أن يتبجح بحضارته وإنسانيته إذا ما رفضهم واحتقرهم؟. . .

يثيرونه من مناقشات حامية في فرنسا حول كيفية استيعابهم ودمجهم في المجتمع. لننظر إلى تلك المناقشات الدائرة حول دمج الثقافات العتيقة والتقليدية والمحافظة داخل سياق الحداثة المتقدمة، بل وحتى ما بعد الحداثة. ماذا نستنتج من كل ذلك؟ نستنتج أنه ينبغي استخدام كل هذه الأشياء كمحرضات سياسية وفكرية من أجل بلورة برنامج عمل موجه نحو تحقيق هذه النزعة الإنسانية الجديدة التي نصبو إليها. إننا نهدف للتوصل إلى فلسفة للإنسان تكون أوسع ما يمكن وأشمل ما يمكن. إننا نريد فلسفة إنسانية تكون على مستوى التقدم العلمي الراهن، والمخترعات التكنولوجية المتطورة جداً، والعلاقات الدولية، والتضامنات الاقتصادية والمصرفية بين مختلف أنحاء العالم. وكلها أشياء لا تزال تنتظر إنجازاً من أجل تأسيس مشروعية (أو حتى مشروعيات) جديدة(*).

نحو نزعة إنسانية
كونية حقيقية (أو محسوسة)

لنعد الآن إلى السياق الإسلامي بعد أن عرَّجنا طويلاً على السياق الأوروبي أو الغربي بشكل عام. ونقصد بالسياق الإسلامي كل المجتمعات التي يشكل فيها الإسلام دين الأغلبية. ربما يكون القارىء قد استنتج مما سبق أنه يكفي أن نعود إلى المواقف الإنسانية التي تجلت أو ظهرت في العصر الكلاسيكي لكي نرسخ نزعة إنسانية حقيقية في مجتمعاتنا الراهنة. ربما كان توهم أننا ندعو للعودة إلى الوراء من أجل حل المشاكل الحاضرة. ربما كان توهم أننا نقدم الإنسيّة العربية في العصر الكلاسيكي كبديل عن الإنسيّة الأوروبية أو الغربية الراهنة. في الواقع أني ما إلى هذا قصدت. صحيح أن العقل الغربي الراهن يميل إلى الهيمنة على الآخرين بسبب

(*) هل يحلم أركون بشكل طوباوي إذ يتحدث عن إمكانية تحقيق نزعة إنسانية كونية؟ في الواقع إنه لا يجهل أنانيات البشر وعصبياتهم الضيقة وأغراضهم ومصالحهم. بل وركز عليها كثيراً في هذه الدراسة. فالعصبيات القومية أو الدينية أو الطائفية تشكل عقبات حقيقية في وجه تشكيل نزعة إنسيّة أو إنسانية شمولية. فما دمت متعصباً لأبناء جنسك أو قومك أو مذهبك فإنك لا تستطيع أن تأخذ الآخر بعين الاعتبار. بل إن الآخر قد يصبح عدواً، وهذا ما نلاحظه الآن في عالمنا المعاصر وفي الماضي أيضاً. ويبدو أن الحداثة لم تستطع حتى الآن أن تتوصل إلى نظام عالمي جديد، عادل وحر. فهل من الطوباوية الحلم بذلك؟ أم أنه ينبغي أن نكفّ حتى عن الحلم؟ في الواقع أنه قد حصل تقدم بالقياس إلى الماضي، ولا ينبغي أن تنسينا الحروب والصراعات الحالية هذا التقدم الذي حققته النزعة الإنسانية مع الحداثة. وهذا ما يدفعنا للتفاؤل بالمستقبل على الرغم من كل شيء...

قوة الغرب العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والمصرفية والعسكرية... صحيح أن هذا العقل يعاني الآن من أزمات حقيقية(*). فقد حذف من أفقه وبشكل متتابع تصورات كثيرة عن الله والروحانية والذات الإنسانية النابضة بالحياة والإرادة. ويبدو أن الفرد ـ المواطن يميل إلى أن يحل محل الذات الإنسانية، وذلك بصفته حجر الأساس في دولة القانون الحديثة المشهورة بأنها «حيادية» فلسفياً وروحياً(**). ولكن الفتوحات والمكتسبات التي حققتها الحداثة منذ مائتي عام وحتى الآن أمر لا يستهان به، ولا نهدف إلى التقليل من أهميتها هنا. ولكننا نعلم أن الخطاب الإسلاموي المعاصر يهاجم بشدة مادية الغرب ولا أخلاقيته المزعومة، ويركز على أهمية التعاليم الروحانية والأخلاقية في الإسلام. وهكذا يقدم الإسلام نفسه بصفته نموذجاً للعمل التاريخي الأكثر تفوقاً وعلواً وكفاءةً من نموذج الغرب بكثير. ويفتخر الأصوليون والمحافظون بذلك مستهزئين بالغرب وإباحيته وماديته وخلوّه من كل روحانية... إن المسلمين الحركيّين الذين يناضلون في هذا الاتجاه يجهلون أو يتجاهلون أن هناك تياراً أصولياً مسيحياً في الغرب ذاته (أي في أوروبا وأمريكا الشمالية). وهذا التيار يطالب أيضاً بالعودة إلى «القيم»(***) الدينية المَنسيّة أو المجحودة أو المهملة بدون حق من قبل الحضارة المادية المشغولة فقط بالربح الاقتصادي والحاجيات المتزايدة للاستهلاك.

(*) أنظر الكتب العديدة التي تتحدث عن أزمة الحداثة أو نقد الحداثة من وجهة نظر المسيحيين المستنيرين أو العلمانيين النقديين. وهي متوافرة بكثرة في المكتبات الأوروبية.

(**) كثيراً ما يركز أركون على هذه الفكرة ويأسف لتشيؤ الذات في الغرب أو لتحولها إلى آلة استهلاكية أو لتفريغها روحياً. ولكنه يعترف بأهمية المكتسبات الناتجة عن العلمنة بشرط توسيعها وإعادة الاهتمام بالبعد الروحي للمواطن وليس فقط بالأبعاد السياسية أو الاقتصادية ـ الاستهلاكية. نقول ذلك ونحن نعلم أن البنيوية قد تنبأت بموت الذات في عالم الحداثة أو ما بعد الحداثة. فسوف تسحقها البنى الضخمة للاقتصاد والبرمجة الآلية المسبقة والاستهلاك. ولكن الذات (le sujet) عادت إلى الظهور من جديد بعد انحسار الموجة البنيوية. وبالتالي فإن تنبؤ فوكو بموت الإنسان أو بموت الذات وكذلك تنبؤ نيتشه من قبله بموت الروحانية المسيحية لا ينبغي أن ينسينا أنه يمكن أن توجد ذات من نوع جديد وكذلك روحانية جديدة خارج الأطر التقليدية للشعائر والطقوس المعروفة. فهناك لحظة روحية تتجاوز كل الجدران العازلة ولا تنحصر بدين معين دون غيره. إنها لحظة روحية حرة يمكن أن تطرأ في أي لحظة...

(***) وضع أركون كلمة «قيم» بين قوسين لأنه يقصد بها القيم التقليدية التي طالما يفتخر بها المؤمنون التقليديون من كافة الأديان: يهودية، مسيحية، إسلام. وهم يعتبرون أن ابتعاد البشر عنها هو سبب خسرانهم وضياعهم وبخاصة في أوروبا والغرب. ولكنهم لا ينتبهون إلى مسألة أنه يستحيل إرجاعها كما هي إلى ساحة المجتمعات الصناعية الحديثة. فلم تعد ملائمة على الإطلاق.

إن هذه الحالة تكشف عن حصول قطيعة أو عدم تواصل فكري فعال بين منتجي المعرفة والثقافة العالمة من جهة/ وبين مختلف الأوساط الاجتماعية الأخرى المشغولة بمهامها الاختصاصية الضيقة كما ذكرنا سابقاً. ونقصد بهم الخبراء بالمعنى الحرفي للكلمة والعمال المتخصصين والموظفين والمستخدمين الصغار، الذين ينبغي أن نضيف إليهم الآن أعداداً هائلة ومتزايدة من العاطلين عن العمل في المجتمعات الأوروبية والأمريكية(*). وهم في الغالب شباب حديثو السن وقلقون على مستقبلهم الغامض. وعلى الرغم من أن سياق المجتمعات الأوروبية مختلف جذرياً وعلى كافة الأصعدة عن سياق المجتمعات الإسلامية إلا أننا نلاحظ هنا نوعاً من التقاطع أو التلاقي بين كلا الجانبين. فكلاهما يدعو للعودة إلى الأخلاق والروحانية والهوية والأصولية في الكلام والسلوك(**). في الواقع أنه ينبغي أن نعترف هنا بأن الايديولوجيا العلموية المتطرفة وضعياً وكذلك الأنظمة السياسية الفاشية التي ولّدت الكثير من المآسي الجماعية على صعيد الكوكب الأرضي بأسره، ما انفكت تعطي آثارها الضارة والفاسدة. لماذا نقول ذلك؟ لأنه لا العقل الفلسفي ولا العقل العلمي(***) المتضامنان بنيوياً ومفصلياً مع الدول الديمقراطية والعلمانية منذ

(*) يطرح أركون هنا فكرة جديدة جداً وهي: أن الباحثين الطليعيين والمفكرين والعلماء لا يعرفون كيف يوصلون نتائج بحثهم إلى الجمهور العريض. فليس كل الناس بقادرين على فهم آخر النظريات العلمية والفلسفية. وبالتالي فلا بد من تبسيطها لكي تُعمَّم على الجمهور وإلا فإن القطيعة سوف تزداد اتساعاً بين المثقفين والعلماء من جهة/ وبين بقية الشعب من جهة أخرى.

(**) هناك تضامن بين مختلف الأصوليين لمواجهة الحداثة والتحديثيين. وعلى الرغم من العداء التاريخي الكائن بين المؤمنين اليهود والمسيحيين والمسلمين، إلا أنهم يشعرون بعاطفة عدائية مشتركة تجاه قيم الحداثة ويتهمونها بالإلحاد والإباحية والمادية...

(***) هنا تكمن إحدى أهم أفكار أركون النظرية. وهو يلح عليها كثيراً وتشكل خصوصية فكره فيما أعتقد. فهو لا يقوم بنقد العقل الإسلامي فقط، وإنما بنقد عقل الحداثة أو العقل الغربي المهيمن. ولكن هل يختلف نقده للحداثة عن نقد مدرسة فرانكفورت أو ميشيل فوكو أو غيرهما؟ نعم يختلف. صحيح أنه يتفق معهما في إدانة الفاشية والنازية والنزعة العلموية الباردة الهادفة إلى تحقيق المزيد من الربح والفائدة باستمرار. وهنا يلتقي مع مدرسة فرانكفورت في نقد العقل الأدواتي والانتهازي للرأسمالية. ولكنه يختلف معها فيما يخص التركيز على الجانب الروحي. صحيح أنه لا يدعو للعودة إلى روحانية الأديان وأخلاقها التقليدية، ولكنه يعتبر أن الحداثة لم تقدم بديلاً رمزياً عن البديل الرمزي للأديان. كل ما فعلته هو أنها حذفت هذا البعد واعتبرته غير ضروري. يكفي في رأيها إسعاد الإنسان مادياً واستهلاكياً. ولكن ذلك لا يكفي في رأي أركون. فهناك فراغ روحي في المجتمعات الغربية الحديثة، ولا بد من تشكيل نظام رمزاني جديد يحل محل النظام الرمزاني أو الروحي للأديان التقليدية. ولكن هل يعني ذلك تشكيل دين جديد يتجاوز الأديان السابقة؟ على هذا السؤال لا يجيب أركون...

الثورات الإنكليزية والأمريكية والفرنسية، لم ينجحا حتى الآن في تجاوز الظروف الصراعية والدموية لإنتاج التاريخ البشري. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الأنظمة الدينية السابقة التي سيطرت على البشرية الأوروبية طيلة قرون وقرون والتي لا تزال تسيطر حتى الآن على البشرية العربية الإسلامية. فهي أيضاً لم تستطع أن تتجاوز هذه الظروف العنيفة والدموية على الرغم من التأثير الكبير للدين على البشر.

ينبغي أن نقول هنا بأن القوى الرئيسية الثلاثة التي لم يسيطر عليها الإنسان بعد والتي لا تزال تتحكم حتى الآن بكل أشكال وأنماط الوجود البشري هي التالية: **العنف، التقديس، الحقيقة**. لقد اهتمت الأديان كثيراً بهذه الذرى الأساسية التي لا تختزل. وحاولت تدجينها أو نزع فتيل الخطر فيها. وقد فعلت ذلك عن طريق استخدام الحكايات المجازية المثالية أو الأسطورية، وعن طريق الشعائر والطقوس وخلع التقديس على الأشياء، والترميز، والتحوير، والأساليب المجازية. لقد أثرت كل هذه الأساليب الأدبية والبلاغية والحركية (من حركات، قيام وقعود، سجود وركوع) على جميع الأنظمة الدلالية لجميع الثقافات البشرية، وطبعتها بطابعها. لقد أثرت عليها إلى درجة أنها لا تزال قابلة للانبعاث من جديد في أشد الأوساط حداثة وانقطاعاً عن الدين(*). ونلاحظ في ذات الوقت أن العقل العلمي يبذل كل ما في وسعه لبلورة نظريات دقيقة من أجل تفسير معنى الأسطورة، والشعيرة أو الطقوس، والمقدس، والعنف، والرمز، والمجاز، والكناية، إلخ... إنه يفعل ذلك الآن عن طريق علم الألسنيات الحديثة، وعلم الدلالات الأدبية، وعلم النفس، والتحليل النفسي، والأنتربولوجيا، وعلم النفس التاريخي. ولكن هذه العلوم إذ تحاول تفسير كل هذه الأشياء علمياً تسقط، كما هي العادة دائماً، في نوع من الاختزالية(**). لا ريب في أن دراسات «رينيه جيرار» قد فتحت آفاقاً جديدة في

(*) هذا يعني أن المجتمعات الأوروبية المعلمنة منذ زمن طويل قد تشهد انبعاث هذه الطقوس الدينية في بعض الأوساط الضيقة وفي ظروف معينة (ظروف الأزمات، واليأس، وفراغ الوجود من المعنى...). وهنا يمكن التحدث عن عودة العامل الديني بعد أن غاب فعلاً عن هذه المجتمعات. والدين يقدم المعنى لمن لا معنى في وجودهم ويساعد على تهدئة القلق الداخلي والوجودي ويدجن العنف المخزون في أعماق كل إنسان. فالتقديس يلجم العنف أحياناً ويدجنه، كما ويهيّجه ويحمس عليه في أحيان أخرى.

(**) انهمكت هذه العلوم الإنسانية طيلة الأربعين سنة الأخيرة بدراسة الأديان وطقوسها وشعائرها في مختلف المجتمعات البشرية، وذلك لكي تتوصل إلى معناها أو وظائفها. فعلى الرغم من اختلاف الطقوس من دين إلى آخر إلا أنها تؤدي ذات الوظيفة في التقديس والتعالي وربط الإنسان بالمطلق=

مجال تحليل العلاقة بين العنف والتقديس(*). ولكن لم يواصل أحد عمله حتى الآن. نقول ذلك وبخاصة إذا ما أضفنا إلى هذين المصطلحين مصطلحاً ثالثاً هو: الحقيقة. فعندئذ تبدو الحاجة ماسة إلى تحليل العلاقة الكائنة بين هذه الذرى الثلاثة التي لا يخلو منها أي وجود بشري أو أي مجتمع بشري. فمصطلح الحقيقة لا يمكن فصله عن بقية المصطلحين الآخرين سواء أتموضعنا على مستوى الإدارة الدينية لهذه الذرى الثلاث، أم على مستوى الإدارة العلمانية لها.

لا أستطيع أن أتوسع هنا في تحليل العلاقات الكائنة بين الذرى الثلاث: العنف، التقديس، الحقيقة (أو العنف، الدين، الحقيقة). وذلك لأني منشغل الآن بتخصيص كتاب كامل للمسألة(**). وهو كتاب مركز كله على دراسة سورة التوبة

= وتهدئة روعه الداخلي وتخفيف خوفه من الموت، إلخ... هكذا نجد أن الدين يلبّي حاجيات معينة ويساعد الناس على العيش والأمل. ولكنه قد يتحول أيضاً إلى استلاب في بعض الظروف، عندما يحثّ على التواكل ونسيان هذا العالم والاهتمام فقط بالعالم الآخر. يعيب أركون على العلوم الإنسانية الحديثة نزعتها الاختزالية في دراسة الدين. بمعنى أنه يفلت منها دائماً شيء أساسي هو جوهر الدين أو روحه. ولكنها تلقي أضواءً كاشفة على الآليات الدينية وتدرس الطقوس والشعائر دراسة علمية استقصائية. وقد تقدمت العلوم الألسنية والدلالية مؤخراً في دراسة الخطاب الديني وبنيته الداخلية وطبيعته البلاغية والمجازية أساساً. وهذه هي إحدى المكتسبات الجديدة لعلم الألسنيات الحديثة.

(*) رينيه جيرار هو باحث فرنسي يدرِّس في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد اشتهر بكتابه عن «العنف والتقديس» الذي نشره عام ١٩٧٢. ويرى فيه أن جميع الأديان تقوم على أساس التضحية أو العنف الأولي البدائي الذي ينتج عنه بعدئذ السلم الاجتماعي. وبالتالي فلا بد من كبش الفداء، لا بد من العنف وسفك الدم أولاً لكي يهدأ المجتمع بعدئذ ويؤسس عقيدته الدينية. وهكذا نرى أن العنف مرتبط بالتقديس، والتقديس مرتبط بالحقيقة. لأن الدين يمثل الحقيقة المطلقة بالنسبة لأتباعه. بالطبع فإن هذه الحقيقة تختلف من دين إلى آخر، ولكنها دائماً مطلقة بالنسبة للأتباع المؤمنين. والأديان تدين العنف كما يقول أركون ولكنها تباركه عندما يتعلق الأمر بالجهاد أو بمحاربة «الكفار». فهي تقول للمؤمنين والأنصار: إنكم تدافعون عن الحق أو عن الحقيقة الكلية وبالتالي فالعنف مباح وإهراق الدم حلال لكي ينتصر الحق... وهكذا كان رجال الدين يرافقون الجيوش لحضّ الجنود على الاستبسال ولخلع المشروعية على الحرب، أي على العنف وسفك الدماء. هذا ما فعله رجال الدين المسيحيون ضد المسلمين، والعكس صحيح أيضاً. بل هذا ما حصل داخل الدين الواحد نفسه عندما انقسم إلى مذهبين متضادين كالكاثوليك/والبروتستانت. انظر حروب الأديان الرهيبة التي جرت بينهما في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكيف كان رجال الدين في كل مذهب يؤيدون جيشهم ويعتبرون بأنه يدافع عن الدين الحق، أو عن المذهب المسيحي الصحيح.

(**) هذا الكتاب منتظر منذ فترة طويلة لأنه سيعطي رأي أركون حول العلاقة بين الإسلام والعنف أو الدين والعنف من خلال المثال الإسلامي.

أو البراءة. وآمل أن أقدم دراسة تطبيقية متكاملة عن الموضوع من خلال دراسة هذه السورة القرآنية التي ذكر فيها العنف كثيراً. آمل في التوصل إلى بلورة نظرية أنتربولوجية لا إختزالية عن العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الدلالي (أو السيميائي). إن إحدى الصعوبات التي لم يتجاوزها البحث العلمي حتى الآن تكمن في تحديد الثلاثية التي تستوعب الأخرى أو تحتضنها. (بمعنى: هل ثلاثية العنف، التقديس، الحقيقة هي التي تستوعب ثلاثية السياسة، الدين، العامل الدلالي، أم العكس؟). إن المسألة مهمة ولا ينبغي أن نستهين بها. لماذا أقول ذلك؟ لأن العلوم الاجتماعية وبخاصة السياسية تركز اهتمامها على العاملين الديني والسياسي وتهمل ما عداهما. وهذا تقصير في رأيي وسقوط في الاختزال والتبسيط. وذلك لأن هذين العاملين (الديني والسياسي) مُهيمَن عليهما من قبل المعطيات الأنتربولوجية للقوى الأولية المتمثلة بالعنف، والتقديس، والحقيقة، وذلك بصفتها تشكيلة اجتماعية ـ تاريخية. ولذا نلاحظ أن الخطابات الإنشائية التي يطلقها البعض عن العلاقة بين الدين/ والسياسة تحجب أكثر مما تظهر الدور الذي يلعبه العنف والتقديس في إقامة العلاقة التمفصلية مع الحقيقة(*). أقصد الحقيقة المهددة من قبل «الكفار» أو من قبل أعداء الوطن. وهذا الحجب يجيء بعد قرون عديدة من تدريس التعاليم اللاهوتية في كلتا الجهتين الإسلامية/ والأوروبية المسيحية. وهذه التعاليم، في كل الأديان، تدين العنف أخلاقياً في الوقت الذي تباركه عندما يتعلق الأمر «بالدفاع» عن الحقيقة ضد «الكفار» أو فرضها عليهم بالقوة. وتفعل الدولة العلمانية الحديثة الشيء ذاته عندما تشجع على «الحرب العادلة»، أي ما يدعى

(*) ينتقد أركون هنا معظم الذين كتبوا عن الأصولية الإسلامية والعنف في أوروبا وأمريكا. فهو يرى أنهم يمارسون النزعة التبسيطية أو الاختزالية في تحليل هذه الظاهرة المنتشرة حالياً في مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي. وهو يقترح تحليلاً أعمق بكثير إذ يربط بين هذه الذرى الثلاث الأساسية في الوجود البشري: ذروة العنف، وذروة التقديس، وذروة الحقيقة. فلا يخلو منهما أي مجتمع بشري لأن العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالحقيقة. فالمؤمن بدين ما أو بمذهب ما يعتبر أنه يمثل الحقيقة المطلقة وبالتالي فهو مستعد لممارسة العنف من أجله بل والتضحية بنفسه أو محاربة غير المؤمنين به والذين يعتبرهم «كفاراً». وكل دين يعتبر أتباع الدين الآخر كفاراً أو زنادقة تحلّ محاربتهم وتصفيتهم. أنظر ما حصل طيلة العصور الوسطى في أوروبا، وما لا يزال يحصل عندنا حتى الآن. وبالتالي فلا يمكن فصل التقديس عن العنف أو عن الحقيقة. ولذلك فلا يكفي تحليل العلاقة بين الدين/ والسياسة من خلال الحركات الأصولية الحالية، وإنما ينبغي تعميق التحليل أكثر وطرح مسألة العلاقة بين العنف، والتقديس، والحقيقة. فهي تشمل الأولى وتتجاوزها لأنها تشكل ظاهرة أنتربولوجية، أي لا يخلو منها أي مجتمع بشري.

بالجهاد في الإسلام. وهي تفعل ذلك لكي «تحمي» الوطن أو الأمة أو المصالح العليا للدولة. وبالتالي فقد تغيرت الصيغة شكلياً ولكن الآليّة العميقة بقيت هي ذاتها لم تتغير. فقد حلّت الأحزاب العلمانية الحديثة محل المذاهب الدينية القديمة. هناك عدة شروط ينبغي أن تتوافر مسبقاً لكي نتوصل إلى نزعة إنسانية محسوسة أو واقعية (أي لا تجريدية ولا شكلانية). ومن بين هذه الشروط ينبغي أن نذكر ضرورة السيطرة على العنف من خلال نشر المعرفة المطابقة أو الصحيحة في أوساط المواطنين. ولن نستطيع التوصل إلى هذه المعرفة إلا عن طريق التعليم المسؤول، وسنّ القانون المناسب، وإنشاء المؤسسات الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية. فهذه الأشياء هي وحدها القادرة على القضاء على العنف الجسدي، وبشكل أكثر على العنف المفصلي أو البنيوي (أو على الأقل التخفيف منه). نقصد بهذا الأخير ذلك العنف المرتبط بالتركيبة البنيوية للدول التي تشكلت بعد الاستقلال دون مراعاة عادلة لعناصرها الداخلية. في الواقع أن عودة الأديان التقليدية لا تكفي لمواجهة الموقف، ولا كذلك اللجوء إلى عقل التنوير(*). إنهما لا يكفيان لإنجاز المهام الجديدة المتمثلة بعملية التوضيح وتحديد المسؤوليات (أقصد توضيح ما يحصل الآن). وما يحصل هو تعميم العنف الإرهابي، بل ورفع مستواه وتحسين صورته عن طريق خلع المشروعية عليه. فهم يشرّعونه عن طريق القول بأنه يمثل اللغة الوحيدة التي يستخدمها المسحوقون والمغلوبون على أمرهم والمنبوذون لكي يأخذوا حقهم من الظالمين والمهيمنين (أنظر خطابات الحركات الأصولية المعاصرة). بل إن شعوباً بأسرها تبرر اللجوء إلى العنف الوحشي من أجل تنظيف مناطقها من العناصر العرقية الغريبة التي تعكر النقاء القومي للعرق المهيمن (أنظر نظرية التطهير العرقي في يوغسلافيا السابقة). والمسألة الأساسية هنا تخص دور الحداثة المادية والعقلية في نشر قوى التفكيك لمجمل الشيفرات الثقافية والعادات والتقاليد التي

(*) لا يقصد أركون بذلك هو أنه يضع عقل التنوير والعقل الديني التقليدي على مستوى واحد. فمن الواضح أن عقل التنوير يمثل مرحلة متقدمة بالقياس إلى العقل الديني التقليدي، بل إنه يمثل العقل النقدي بامتياز. ولكنه بعد أن جرّب نفسه لمدة مائتي سنة أثبت أنه غير قادر على حل جميع المشاكل كما توهم مؤسسوه في البداية. صحيح أنه حلّ مشاكل كثيرة وهامة، ولكنه كشف عن محدوديته أيضاً. فهو قد أدى إلى تشكيل نزعة إنسانية شكلانية أو تجريدية، أكثر مما أدى إلى تشكيل نزعة إنسانية محسوسة أو واقعية. وقد انتقده الماركسيون من هذه الناحية أيضاً عندما اتهموه بالبورجوازية. فقد أهمل الطبقات العاملة الفقيرة في الداخل والشعوب المستعمرة في الخارج. ولذا فينبغي توسيعه الآن بعد القيام بعملية جرد نقدية له.

أبّدت لمدة قرون وقرون إبداعية المجتمعات الفلاحية والجبلية والبدوية التي ظلت بمنأى عن الحضارة العمرانية والصناعية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. لقد أبّدت إبداعيتها وتماسكها وبقاءها على قيد الحياة. ثم هجمت الحداثة من الخارج وأدت إلى زعزعتها وتفكيكها. كان الباحث ي. جيلنر قد ألف كتاباً بعنوان: «المحراث والسيف والكتاب»(*)، وأوضح فيه كيفية الانتقال من المجتمعات الحربية إلى المجتمعات الفلاحية الزراعية، ثم من هذه الأخيرة إلى مجتمعات الكتاب والثقافة والتعليم. وبيّن أن عملية الانتقال هذه لم تحصل إلا بعد ارتكاب عمليات العنف الجسدي والرمزي. ونلاحظ أن انتقال الأمم البشرية والفئات الاجتماعية في أواخر هذا القرن من مرحلة إلى مرحلة سوف يتم بواسطة الطريقة ذاتها: أي عن طريق العنف الدموي والاختلاجات الهائجة. وهكذا نلاحظ أن عملية الانتقال من مرحلة إلى أخرى أو من سياق إلى آخر هي ذاتها، وإن اختلف مستوى هذه العملية أو حجمها. فطبيعتها أو غايتها لا تختلف. في الواقع إن العقل المدعو حديثاً بدلاً من أن يضع حداً لظاهرة العنف هذه، راح يوسّع منها ويبرر ممارسة العنف البارد، الوقح، المنتظم. وهو عنف مرتبط بالدفاع عن الهويات المحلية، والأقليات المضطهدة، والفئات المستغلة، والشعوب المهيمن عليها، أكثر مما هو مرتبط بالتصورات الشائعة عن التقديس والحقيقة كما تفهمهما الأديان التقليدية.

وهكذا نجد أنفسنا بين نوعين من العنف: عنف مقدس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم «الإلهية» للأديان التي لم تتعرض بعد للنقد العلمي(**)، وعنف مادي أو دنيوي محض نزعت عنه أغلال التقديس. ونقصد بهذا النوع الثاني ذلك العنف الشائع في المجتمعات الأوروبية والأمريكية الحديثة: أي المجتمعات التي انحسر عنها الدين وتعلمنت وأصبحت قيمها نسبية وشاعت فيها نزعة التشكيك بكل شيء وبخاصة بإمكانية تحسين الطبيعة البشرية أو الجنس البشري (أنظر الأفلام

(*) أنظر: - E. Gellner: Plough, Sword and Book.

(**) وهذا هو عنف الحركات الأصولية أو الإسلاموية الحالية. فبما أن التراث الإسلامي لم يتعرض بعد لعملية النقد التاريخي، فإنه قابل لأن يُستخدَم في سبيل العنف بكل سهولة. هذا في حين أنه يصعب على المجتمعات الأوروبية المُعَلْمنة أن تستخدم الدين المسيحي من أجل الحثّ على العنف أو تبريره. وهنا تكمن إحدى أفكار أركون الأساسية: ما دام الفكر الإسلامي لم يتعرض للنقد العلمي كما حصل للفكر المسيحي في أوروبا منذ القرن السابع عشر، فلا حل ولا خلاص. وبالتالي فالمشكلة داخلية أولاً والمرض المزمن داخلي على عكس ما يتوهم الايديولوجيون العرب والأصوليون الإسلامويون في آن معاً...

السينمائية والمسلسلات التلفزيونية). كما وشاعت إرادة القوة والهيمنة كقيمة عليا(*). ما هو وضع النزعة الإنسانية بالقياس إلى هذين النوعين من العنف؟ إنه وضع صعب بالطبع. فالعنف لا يزال رازحاً هنا. إنه أعمى، قاتل، لا يُحتَمل. وهو يولِّد «الشهداء» في الحالة الأولى (حالة العنف الديني)، ويولِّد الإحساس بالقصاص العادل والمكافأة الإلهية المستحقَّة والبطولة التطهيرية والمجد القومي في الحالة الثانية (حالة العنف اللاديني). إن هذا الانقسام النهائي لا يضاد الدين/ بالعلمنة، أو الثقافة الإنسانية/ بالثقافة اللاإنسانية أو «البربرية». وإنما يشرط بنية كل شخصية فردية بحد ذاتها: أقصد الشخصية المتربية اجتماعياً داخل العصبيات الميكانيكية التي تؤبّد «قيم» الجماعة العرقية، أو الطائفة، أو الأمة، أو حتى الفضاء الحضاري بأسره. أنظر كيف أصبح الأوروبيون اليوم يدافعون أكثر فأكثر عن «قيمهم الحضارية» في وجه البربرية الإسلاموية (أو الأصولية). فهم يريدون أن يغلقوا بلدان السوق الأوروبية المشتركة في وجه الهجرة الإسلامية.

بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة نجد أنفسنا وقد لمسنا أسفل القعر أو عمق المشكلة. لقد لمسنا الجذر الأكثر عمقاً لما ينبغي أن تكون عليه النزعة الإنسانية الكونية المحسوسة والفعلية. فهذه النزعة ينبغي أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية. صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يتربّى اجتماعياً منذ نعومة أظفاره من خلال النواميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا. فأنْسَنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري. ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحدَّدة بدقة. ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل هذه الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل زمان ومكان. فالإنسان بالنسبة له هو قيمة عليا لا يجوز المسّ بها أو الاعتداء عليها. والإنسان إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجية أو

(*) أركون ينتقد في آن معاً العقل الغربي/ والعقل الإسلامي الأصولي. وقد يتوهم المرء أنه يضعهما على ذات المستوى. والواقع أن ذلك غير صحيح. فهو يعرف بأن العقل الفلسفي الأوروبي أكثر تقدماً بكثير من العقل الديني التقليدي. ولكنه ينتقد الانحرافات التي تعرض لها على يد النازية والفاشية والممارسات الاستعمارية، ولا ينتقد التنوير كتنوير. على العكس يدعو المسلمين والعرب إلى تبنّيه مثلما تبنّته مجتمعات أوروبا وأمريكا. يضاف إلى ذلك أن نقد الحداثة أو نقد عقل التنوير أمر شائع الآن في البيئات الطليعية الأوروبية دون أن يعني ذلك تدمير الحداثة أو التخلي عنها. ولكنه يبدو غير مفهوم بالنسبة للبيئات الثقافية العربية لأنها لم تشهد التنوير بعد لكي تنقده.

العرقية أو الدينية(*). وبالتالي فالموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل هذه المشروطيات التي تحاول الحدّ من إمكانيات الروح البشرية أو تحول دون تفتحها وانطلاقها. إن الموقف الإنساني بالمعنى العالي والسامي للكلمة يمثل ذلك النضال الدؤوب والعنيد الذي يقوم به الإنسان للرد على ذلك الإذلال والفشل والاحتقار والتراجع الذي يشعر به بسبب حصول العنف بسبب عدم قدرته على منع اندلاع العنف. إنه يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو أن يقضي على نسمة الحرية والإنسانية فيه. بهذا المعنى يمكن القول بأن الحسّ الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية (أو في جميع السياقات الاجتماعية ـ التاريخية) وإن يكن بدرجات متفاوتة. ونلاحظ أن انتصار النزعة الإنسانية أو نجاحها وديمومتها لا يعتمدان على مدى الغنى الاقتصادي والتقدم التكنولوجي للمجتمع بقدر ما يعتمدان على مدى تقديره لما سأدعوه **بحقوق الروح**. بمعنى: هل يحترم المجتمع هذه الحقوق أم لا، هل يتقيد بها أم لا؟ ويمكن القول بهذا الصدد بأن الثورات الدينية الكبرى في مراحلها النبوية، والثورات السياسية الأوروبية الكبرى أيضاً قد ساهمت في تقدم هذه الحقوق وازدهارها(**). هذا شيء لا مجال للشك فيه. ولكن لم تستطع، لا هذه ولا تلك، أن تضعا حداً للصراعات والتناقضات الكائنة بين إرادة القوة/ والبحث عن المعنى(***). فالبشر لا يزالون يتصارعون ويتقاتلون ويعتدي بعضهم

(*) بالطبع فإن مثل هذا الموقف الأبستمولوجي (أو المعرفي) يبدو غير مفهوم أو غير مقبول بالنسبة للمجتمعات العربية أو الإسلامية الحالية. فلا يمكن أن يُفهَم الإنسان فيها إلا من خلال مشروطيته الدينية أو الطائفية أو العرقية ـ اللغوية. والسبب واضح. فبما أن النقد التاريخي للعقل الديني (أو للموروث الديني) لم يتم بعد في الإسلام، فإن الإنسان مفهوم غير موجود أو يستحيل على الوجود (أقصد الإنسان بالمعنى الحديث للكلمة). ولن ينوجد «الإنسان» في الساحة العربية والإسلامية إلا بعد تفكيك كل الموروث القديم والتصور القديم للإنسان. بعدئذ سوف ينفتح المجال لولادة التصور الجديد للإنسان: أي بغض النظر عن أصله وفصله ومكان ولادته. فالإنسان لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن مكان ولادته لأنه أمر يقع خارج إرادته. ولم يخيّرنا الله قبل أن نولد لكي نقول بأننا نفضل بأن نولد في هذه المنطقة دون تلك، أو في هذه الطائفة دون تلك. وحدها المشروعية القروسطية تحاسب الإنسان على مكان ولادته. ولم تسقطها أوروبا إلا بعد صراعات مريرة ودامية... ولن تسقط عندنا إلا بعد معارك يشيب لهولها الولدان.

(**) يقصد أركون بالثورات الدينية في مراحلها النبوية الفترات الأولى من ظهور الأنبياء حيث كان وهج الإيمان لا يزال طازجاً، حراً، منفتحاً، وذلك قبل أن يسجنه الفقهاء أو الكهنة في قوالب لاهوتية جامدة وقسرية أكثر فأكثر. ولذلك هناك فرق نوعي بين المراحل الأولى من ظهور الإسلام وانبجاس الوحي وبين ما حصل لاحقاً. ويقصد بالثورات السياسية: الثورة الانكليزية، فالأمريكية، فالفرنسية. فهي تعادل في أهميتها ظهور النبوّات في العصور القديمة.

(***) هذا المصطلح أصبح أركون يلح عليه كثيراً في دراساته الأخيرة. وهو يرى أن هناك صراعاً على=

على بعض. ونلاحظ أن الأديان المرسخة تحمل في طياتها إنكاراً أو نفياً قوياً جداً لحقوق الروح، وذلك عندما تربط بين التحديد الدوغمائي والحصري للحقيقة وبين اللاهوت الذي يدعو إلى الانخراط في الحرب العادلة (أو الجهاد) ضد «الكفار»(*). هنا نجد نقضاً واضحاً لحقوق الروح وللنزعة الإنسانية الحقيقية فاللاهوت لا يناقش ولا يمسّ بالنسبة لكل دين وهو يمثل الحقيقة المطلقة بالنسبة للمؤمنين التقليديين. وأما الأنظمة السياسية الحديثة فقد ساهمت بدون ريب في توسيع حقل المنافسة لكي تتسع للحقائق المتصارعة، ولكنها فرضت الخيار ذاته على جميع الناس (وهذا ما دعوته بالعقل المهيمن). إن هذا الوضع كما وصفناه هو الذي يحدد لنا المهمة العاجلة الملقاة على كاهل الموقف الإنساني اليوم. فبدلاً من أن نستمر في إقامة التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي/ وبين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل والنقدي كما كانوا يفعلون دون انقطاع منذ العصور الوسطى، يستحسن بنا أن نتجاوز الممارسات المعرفية للفكر الثنوي أو الثنائيّ القطبين. وكذلك يجدر بنا أيضاً أن نتجاوز منطق الثالث المرفوع(**) وكل المتضادات الثنائية ذات الأصل الايديولوجي. ونعتقد فيما يخصنا أن منهجية المقارنة بين الأديان والآداب والفلسفات وأساليب الإبداع الفني، كلها أشياء توصلنا إلى إمكانيات جديدة للتأويل والإبداعية المتفاعلة ومصادر الاستلهام التي جفّت أو أصبحت ممنوعة في الثقافات المرتبطة أكثر من اللزوم بتمجيد الهوية المحلية أو القومية أو الدينية.

= مدار التاريخ البشري بين الرغبة في القوة والهيمنة/ وبين البحث الحر والمفتوح عن المعنى. يحصل ذلك كما لو أن الإنسان يحمل في أعماق ذاته هاتين الرغبتين المتعارضتين: رغبة الهيمنة والتوسع/ ورغبة العطاء ومحبة الآخرين والكشف عن المزيد من الدلالات والمعاني في هذا العالم. فالإنسان حيوان سلطوي بقدر ما هو حيوان معرفي، وأحياناً تتغلب هذه الرغبة فيه على تلك وأحياناً العكس.

(*) يضع أركون كلمة «الكفار» بين قوسين لأنها تمثل وجهة نظر المؤمنين التقليديين لا وجهة نظره هو بالذات. فمن الواضح أن المسلمين في العصور الوسطى كانوا يدعون المسيحيين بالكفار والعكس صحيح أيضاً. ويدين الايديولوجيا الدينية التي تخلع المشروعية على قتل الآخرين باسم الجهاد. ويرى أن ذلك لا علاقة له بالحقيقة الدينية.

(**) منطق الثالث المرفوع: أي المنطق الذي يقول بأنه لا وسط بين الوجود/ واللاوجود. وبالتالي فهو لا يعتقد بوجود تدرجات بين الصح/ والخطأ، وإنما هناك الصح/ والخطأ ولا شيء بينهما. إنه منطق حدّي واستقطابي ثنائي ولم يعد ملائماً لنظرية المعرفة في عصرنا ومفهومها لمسألة الحقيقة. ويحق لنا أن نطرح هذا السؤال: هل يدعو أركون هنا إلى المصالحة بين العقل/ والإيمان وتجاوز التضاد المزمن والشهير بين العلم/ والدين؟ ربما. على أي حال فهو يرى أن العلم جاف أكثر مما ينبغي، والدين تسليمي أكثر مما ينبغي. وبالتالي فهو يريد أن يأخذ أفضل ما في الجهتين ويجمع بينهما ويركب خلاصة جديدة: أي خلاصة توفق بين العقل/ والقلب.

أخيراً سوف أختتم كلامي بما يلي: إن المجتمعات التي تهيمن عليها المرجعية الإسلامية(*) تبدو حالياً وكأنها تمشي عكس التيار، أي عكس هذا المنظور الإنساني الواسع الذي أشرنا إليه. وفي داخل الفكر الإسلامي نفسه نلاحظ أن المناقشات اللاهوتية الكبرى التي كان بإمكانها أن تؤدي شيئاً فشيئاً إلى توليد التساؤلات الفلسفية والتاريخية والألسنية والتفسيرية الجديدة قد أصبحت معلّقة أو متجاهلة أو مرفوضة بشكل قاطع. ولم يعد الفكر الإسلامي يهتم إلا بالنّص الدوغمائي على النواميس الشعائرية أو الفقهية الملحقة خبط عشواء وبدون أي تمييز بالشريعة. وفي موازاة ذلك نلاحظ أن الدول الإسلامية أو العربية تُدخِل في القطاع المُعَلْمَن منها قوانين أجنبية كانت قد بُلوِرت في المجتمعات الأوروبية. وهكذا تجيء هذه القوانين الجديدة لكي تتجاور جنباً إلى جنب مع القانون الديني التقليدي: أقصد القانون المتروك لحاله أو غير المعاد النظر فيه على ضوء الحداثة. إن هذا التناقض أو النشاز في القوانين يحبّذ على استمرارية التفاوتات الاجتماعية ـ الثقافية والأوضاع الصراعية التي تشكل عقبة في طريق نشوء المجتمعات التعددية التي تستطيع استيعاب التجارب الإنسيّة أو الإنسانية(**). وهكذا نلاحظ أن التعددية العرقية ـ الثقافية والطائفية والمذهبية التي كانت شائعة في العصر الكلاسيكي في مدن كبغداد، والريّ، ودمشق، وقرطبة، قد أصبحت مستحيلة الآن وتتباين مع الأحادية الدينية أو المذهبية لسكان الجزائر الحاليين أو الاسكندرية أو طهران أو أصفهان أو الخرطوم، إلخ... وهكذا عدنا إلى الوراء بدلاً من أن نتقدم إلى الأمام. يضاف إلى كل ذلك التزايد الهائل في عدد السكان والتمركزات الضخمة في المدن الكبرى

(*) لم يقل أركون المجتمعات الإسلامية كما هو شائع عادة وإنما قال المجتمعات التي تهيمن عليها المرجعية الإسلامية، وذلك لكي يثبت أن هناك عوامل أخرى تؤثر فيها غير الإسلام، أي غير العامل الديني. ويحاول أن يفهم سبب ارتداد هذه المجتمعات نحو الأصولية الظلامية ونسيانها للنزعة الإنسانية والعقلانية التي شهدتها في العصر الكلاسيكي. ثم يرى أن هذه المجتمعات تسير عكس منطق العصر والتقدم لأسباب عديدة يوردها فيما بعد.

(**) يرى أركون أنه لا معنى للتحدث عن وجود موقف إنساني في مجتمع ما إذا لم يكن هذا المجتمع يسمح بالتعددية. فأنْ تكون إنسانياً تحترم النزعة الإنسانية فهذا يعني أن تقبل بوجود الآخر كإنسان، حتى لو كان هذا الآخر مختلفاً عنك في اللون، أو الدين، أو المذهب، أو الطائفة، أو اللغة... وبالتالي فشيوع الموقف الإنسيّ أو الإنساني يعني حكماً القبول بالتعددية والاختلاف. ولكن المجتمعات الإسلامية أو العربية المعاصرة أصبحت مثقلة بالمشاكل ولم تعد تستطيع أن تسمح بأي تعددية أو حرية. يضاف إلى ذلك تجمّد الفكر الإسلامي المعاصر وعدم قدرته على السماح بالمناقشات اللاهوتية والفلسفية التي كانت مزدهرة في العصر الكلاسيكي.

وانتشار ضواحي البؤس وشيوع الأنظمة الاقتصادية الهشّة أو الضعيفة، والبرامج التعليمية الناقصة أو غير الملائمة، والنشاطات الثقافية المحدودة أو المعدومة تماماً. هكذا نجد أن هذه الدول التي تعاني غالباً من نقص خطير في مشروعيتها لم تستطع أن تتوصل بعد إلى بلورة استراتيجيات فعالة لكي تواجه المشاكل والتحديات الداخلية، ثم لكي تدمج بلدانها في سياق الحداثة العالمية التي تعاني هي أيضاً من أزمة. وهكذا تنكشف أمامنا تلك العقبات الضخمة والرهيبة التي لا تزال تحول (وسوف تحول لمدة طويلة من الزمن) دون انبثاق النزعة الإنسانية المحسوسة والكونية في السياق الإسلامي[*].

(*) لا يمكن القول بأن أركون متشائم إذ يقول بأن الموقف الإنساني غير ممكن في المجتمعات الإسلامية والعربية قبل فترة طويلة، وإنما هو واقعي. فالموقف الإنساني لا يشيع إلا إذا توافرت شروط أولية ومسبقة: كالبحبوحة الاقتصادية، والاستقرار السياسي، وتبني الديمقراطية، والتنوير الفكري... وهذه أشياء لا تزال بعيدة المنال بالنسبة لمجتمعاتنا المنكوبة والمرهقة بالمشاكل. وبالتالي فإن الايديولوجيا الأصولية المضادة للنزعة الإنسانية سوف تعيش فترة طويلة، وأمامها مستقبل طويل عريض... ولن تكون فلسفة الإنسان هذه إذا ما تشكلت مجرد تكرار للفلسفة الإنسانية في العصر الكلاسيكي، وإنما ستكون أوسع بكثير. لماذا؟ لأن الفلسفة السابقة على أهميتها كانت تسبح في مناخ العصور الوسطى، ولم يكن بإمكانها أن تتعدّى سقفاً معيناً. نقول ذلك على الرغم من جرأة مسكويه والتوحيدي وابن سينا وغيرهم بالنسبة لعصرهم. وأما فلسفة الإنسان الحديثة التي نحلم بتشكلها يوماً في العالم العربي أو الإسلامي فينبغي أن تكون على مستوى عصرنا والحداثة العالمية المحيطة بنا من كل الجهات. وتصور هذه للإنسان أوسع بكثير من تصور القرون الوسطى بل ويشكل قطيعة معها...

مقدمة الطبعة الثانية

يمكن القول بأن إعادة نشر رسالة دكتوراة دولة بعد عشر سنوات فقط من صدورها يعتبر بمثابة النجاح، فليس كل شهادات الدكتوراه يعاد نشرها. ونحن نعلم أن هناك نوعاً خاصاً من أنواع الكتابة يدعى «برسالة الدكتوراه». فهذه الرسائل تتطلب أسلوباً خاصاً وتفرض إكراهات وقيوداً معينة على الباحث. وتتعلق هذه القيود بطريقة التصميم الفكري للرسالة، وبالمنهجية المتبعة لإنجازها، وبطريقة الأسلوب والعرض الشكلاني لها. ولهذه القيود جانب سلبي وجانب ايجابي. فأما الجانب الايجابي فيتمثل في أنها تضمن للكتاب صلاحية علمية وأكاديمية دائمة. وأما الجانب السلبي فهي انها تبدو وعرة المسلك وصعبة على القراء غير المتخصصين حتى ولو كانوا راغبين في الاستعلام عن موضوع حساس وذي راهنيّة شديدة كالإنسانيّة العربية. (أنظر الأحداث الحالية التي تخص الاسلام والعرب. . .).

وقد فكرت مرةً في أن أختصر هذا الكتاب وأقدم عنه نسخة خفيفة أو مخفّفة تكون سهلة المنال على الجمهور العريض. ولكن سرعان ما اضطررت للتراجع عن هذا «الحل السهل» بعد أن فكرت في الأمر ملياً. فالواقع أن الكتب التبجيليّة السهلة الهادفة إلى الربح التجاري السريع قبل أي شيء آخر أخذت تنتشر كثيراً في هذه الأيام. أقصد الكتب المتعلقة بالحضارة الاسلامية والاسلام بالطبع. وبالتالي فما كان ممكناً لي، أنا الذي يحارب مثل هذه الكتب، أن أساهم في مثل هذا التيار: تيار الامتثالية والابتذال والسطحية. بل وبدا لي أنه لا بد على الباحث من أن يلتزم بكل شروط البحث الأكاديمي الصعب ومقتضياته، حتى لو بدا بحثه عسيراً بعض الشيء على القراء. فاحترام العلم والحقيقة ينبغي أن يسبق كل اعتبار آخر. وينطبق هذا الكلام أكثر ما ينطبق على البحث في المجال الاسلامي، ذلك أن النزعة التبجيليّة والتسليميّة والايديولوجية تضرب هنا أطنابها حقاً وتنتشر في كل مكان.

وبالتالي فإن التقيُّد بالصرامة العلمية واحترام حقوق الروح في المعرفة وإعطاء الأولوية للمعرفة العلمية البحتة على ما عداها يعتبر شيئاً إجبارياً في اللحظة التاريخية التي نعيشها. فهذه هي الطريقة الوحيدة لمحاربة التلاعبات الايديولوجية بالتراث وكذلك التركيبات الأسطورية والتهويمات الاستلابية.

وهناك سببان أساسيان آخران يفرضان عليّ نشر الطبعة الثانية من هذا الكتاب دون أي تعديل[1]. أولهما هو أنه لم يصدر حتى الآن ـ بحسب معرفتي على الأقل ـ أي عرض نقدي أو أي كتاب آخر يلغي النتائج التي توصلت إليها أو التأويلات التي خرجت بها. وأما السبب الثاني، الذي لا يقل أهمية إن لم يزد، فهو أن الانفتاح المنهجي والابستمولوجي الذي أدخلته في هذه الأطروحة لكي أتجاوز تاريخ الأفكار التقليدي من أجل التوصل إلى منظور آخر أكثر اتساعاً هو منظور الانتربولوجيا الثقافية، أقول ان هذا الانفتاح لم يحظ حتى الآن إلا باهتمام القلة القليلة من الباحثين. لنتوقف هنا قليلاً ولنتفحص هاتين النقطتين:

١ ـ لقد خصصت القسم الأول من الكتاب لتقديم سيرة ذاتية عن مسكويه وأعماله. ويحتوي هذا القسم على المعلومات الضرورية ليس فقط من أجل تقديم صورة فردية عن مثقف ما في مجتمعه، وإنما أيضاً من أجل استكشاف صورة أخرى أكثر اتساعاً وأهمية ألا وهي: صورة ما كنت قد دعوته **بجيل ثقافي بأسره**. وهو الجيل الممتدّ من عام ٣٥٠ إلى عام ٤٠٠ هجرية. لقد لامني البعض على ضيق المنظور الذي اتبعته في دراسة «الرجل وأعماله» وعلى غرقي في التفاصيل الدقيقة والصغيرة. في الواقع أن هذا صحيح ضمن مقياس أني شغلت كثيراً بتعداد معطيات الحياة العامة دون أن ألقي بالاً للسيرة الذاتية الروحية للمؤلف ولا لما كنت حاولت أن أفعله تحت عنوان «التكوين الفكري غير المباشر» ولا لتلك المشكلة الأكبر المتعلقة بدراسة العلائق الكائنة بين الفرد والمجتمع (إنظر بهذا الصدد ذلك الفصل المطول الذي خصصته لدراسة «مشكلة الأصول والتأثيرات»). ولكن كرد على هذا الانتقاد سوف أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم أنه فيما يخص المجال العربي فإن المعلومات البدائية الخام أو المعطيات العامة (كمشكلة التواريخ الزمنية للأشخاص والمؤلفات، ومشكلة نسبة هذه المؤلفات لأصحابها، ومشكلة التأكد من صحة الأحداث الأساسية، والوسط العائلي، والعلاقات الاجتماعية، إلخ..) كل

---

(١) ما عدا تصحيح الأخطاء المطبعية بالطبع.

هذه الأشياء لا تزال تنقصنا حتى الآن بشكل موجع في المجال العربي. هذا يعني أن الاستكشافات الأولية لموضوع الدراسة وتجميع المواد وفرزها وتصنيفها لا تزال أشياء معدومة إلى حدّ كبير، بل وبدائية وغير موثوقة إذا ما وجدت. وبالتالي فسوف يمضي وقت طويل قبل أن ننتهي من مرحلة التحليلات الفللوجية والتحريّات التاريخوية والوقائعية لأن التراث العربي ـ الاسلامي لم يدرس حتى الآن ولم يحقق علمياً كما درس التراث المسيحي الأوروبي. ولهذا السبب لا أتردد في توجيه طلابي نحو الدراسات الفللوجية ودفعهم للإنخراط فيها بأكبر قدر ممكن. فهي لا تزال تنقصنا بشكل موجع في كل ما يخص الدراسات العربية والاسلامية. وأرى في ذلك الوسيلة الوحيدة لتجنيبهم الوقوع في تلك الثرثرات المجانية والأحكام العمومية والأخطاء الفاحشة وتضييع الوقت. وهذه ظواهر تتكرر كثيراً للأسف اليوم على يد أقلام كثيرة. والسبب هو أن الدارسين الشباب المهووسين بالمناهج الحديثة والبنيوية يبدون الكثير من التسرّع والمراهقة الفكرية عندما يعتقدون بإمكانية الانخراط في المنهجيات الحديثة للدراسة وتطبيقها على المجال العربي ـ الاسلامي قبل المرور بالمرحلة الفللوجية والتاريخية التي طالما امتاز بها التبحر العلمي الأوروبي منذ عصر النهضة وحتى اليوم. وأحب أن أعترف بهذا الصدد بأن السذاجة التي وجدتها عند طلابي وتهورهم المنهجي والابستمولوجي قد دفعاني إلى الكثير من الحذر والمزيد من الصبر والتروي. وهذا شيء لم أكن ألقي إليه انتباهاً يذكر عندما كنت أكتب مقالاتي الأولى. فلا يمكن للمناهج الحديثة أن تؤتي ثمارها إلا بعد هضم المناهج «القديمة». وبالتالي فينبغي أن تعطى الأولوية للمنهجية التاريخية ـ الفللوجية التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر الأوروبي.

٢ ـ ما قلته سابقاً لا يعني أني ضدّ المنهجيات الحديثة! على العكس ينبغي على الباحث أن يعرف كيف يستخدم عدة منهجيات وكيف يقيم علاقة **التمفصل** فيما بينها. وينبغي أن يفعل ذلك لكي يعوض عن شحّ المصادر في المجال العربي، وعن عرضها الناقص وغير الموثوق في كتب التراث، وعن النواقص الضخمة التي يعاني منها البحث، وعن عمليات الانتقاء والحذف والتمويه والتنكير التي مارسها التراث الاسلامي على ذاته. كما وينبغي أن يفعل ذلك لكي يستوعب تلك المراجعات النقدية التي حصلت في أوروبا مؤخراً. وكذلك لكي يستوعب المنظورات والإشكالات الجديدة التي تفرضها العلوم الاجتماعية والانسانية على ساحة البحث العلمي منذ عشرين عاماً. وأحب بهذا الصدد أن أؤكد على الحقيقة الهامة التالية:

إن الوضع الثقافي المتردِّي والمناخ الايديولوجي الحامي اللذين سيطرا على المجتمعات الاسلامية طيلة السبعينات كانا مهيمنين أيضاً في الستينات. وبالتالي فقد كانت الفرصة مؤاتية لاستخدام موضوع الإنسيّة من أجل **الأشكلة** التاريخية والفلسفية لبعض الموضوعات المركزية للفكر الاسلامي في صيغته العربية الكلاسيكية وذلك لكي أبيّن الفرق بين ازدهار الفكر في الماضي وانحطاطه في الحاضر. وهذا ما فعلته عندما إخترت الإنسية كموضوع لشهادة الدكتوراة في بداية الستينات. وقد استطعت بذلك أن أنتهج خطين في البحث والتأمل:

١ ـ دراسة المنشأ الاجتماعي لمفهوم الإنسيّة أو للفلسفة العقلانية ـ الانسانية ووظائفها في المجال العربي ـ الاسلامي في القرن الرابع الهجري.

٢ ـ دراسة المنشأ التاريخي لأسباب نسيان هذه الإنسية بالذات واضمحلالها في المجال العربي الاسلامي بعد القرن الخامس الهجري. وقلت بيني وبين نفسي: أمام التوسع الجاري حالياً لاسلام متزمت ومستبد في تأويله، فإنه ربما كان من المفيد أن نذكِّر هنا بالنتائج الأساسية التي توصلت إليها في أطروحتي قبل عشرة أعوام عن ازدهار العقلانية المنفتحة في الماضي. ذلك أنه كما أشار إليه في حينه الأب المأسوف عليه م. آلار[٢]، فإن مثل هذه النتائج يمكن أن تحبِّذ الاستعادة النقدية للعلاقات الكائنة بين الدين والسياسة والمجتمع في الاسلام (أو الدين، والدولة، والدنيا بحسب التعبير العربي)[٣]. فالتذكير بهذا الخط العقلاني المهمل والمنسيّ في الاسلام منذ ألف سنة قد يدفع بالمسلمين اليوم إلى إعادة الصلة بما انقطع وانتهاج طريق آخر غير الخط الضيق والمتزمت لدينهم.

---

(٢) وذلك عندما كتب عرضاً لكتابي في مقالة بعنوان: «الإنسيّة العربية الاسلامية». منشورة في مجلة «الأبحاث والأيام» ١٩٧١، رقم ٤٠ ص ١١٥ ـ ١٢٧.

M. Allard: Humanisme arabo - musulman, in Travaux et Jours, 1971 n° 40.

(٣) حول أهمية هذه المصطلحات الثلاثة انظر: محمد اركون، «مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة» بحث منشور في كتاب «قراءات في القرآن»، باريس، ١٩٨٢.

M. ARKOUN: Introduction à l'étude des rapports entre Islam et politique, in: Lectures du Coran, paris, 1982.

وانظر أيضاً: محمد اركون: «الدين والمجتمع من خلال النموذج الاسلامي». بحث منشور في كتاب «نقد العقل الاسلامي»، باريس، ١٩٨٤.

M. ARKOUN: Pour une critique de la raison islamique, Paris, 1984.

Religion et Société d'après l'exemple de l'Islam.

ـ في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري نلاحظ أن الثقافة العلمية والفلسفية المستلهمة من الإغريق أو المنقولة عنهم قد شهدت توسعاً نظرياً وانتشاراً سوسيولوجياً وأهمية عملية ذات أبعاد إستثنائية في المناخ الاسلامي. وبهذا الصدد أحب أن أسجل الملاحظات التالية:

١ـ لا يمكن تحديد الوظائف التي قام بها الفكر الفلسفي في أثناء هذه الفترة المزدهرة والمتميِّزة بشكل صحيح إلاّ إذا توقفنا عن ممارسة البحث العلمي من خلال تاريخ الأفكار التقليدي (أي البحث عن الأصول والتأثيرات بشكل خطي، مستقيم). هنا يبدو التجديد المنهجي ضرورياً ومشروعاً من أجل قلب المنظورات المرسخة من قبل الإستشراق الكلاسيكي الخاضع كلياً لمنهجية تاريخ الأفكار التقليدي. ولهذا السبب دعوت إلى تجديد الإستشراق ابستمولوجياً وجذرياً.

٢ ـ ينبغي أن ندرس كيفية تشكل المعجم الفلسفي العربي من خلال منظور مزدوج: لغوياً وتاريخياً، وذلك من أجل تبيان كيف أن معطيات التاريخ المحسوس تمارس تأثيرها بشكل متزامن على كل من الفكر واللغة طبقاً للمخطط التالي:

اللغة ⇄ التاريخ ⇄ الفكر

تعني هذه الصيغة أو المعادلة بأنه لا يمكننا تحليل وفهم العلاقات الكائنة بين اللغة والفكر إلاّ من خلال وساطة الوقائع والأحداث والمتغيِّرات والضغوط التي تظهر حتماً في الفضاء الاجتماعي ـ التاريخي (أي من خلال التاريخ). (فاللغة مرتبطة بالتاريخ أو بلحظة معينة من لحظات التاريخ، وكذلك الفكر. يكفي أن نلقي نظرة على أسلوب مسكويه لكي نتأكد من ذلك. فهو غير أسلوب طه حسين...).

٣ ـ نلمح، من خلال دراسة تلك الفترة، ظهور علائم على العلمنة الجنينيَّة (أو البدائية). من أبرز هذه العلائم إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف، والمذاهب، والعقائد، والتراثات العرقية ـ الثقافية. (ومن المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزانية دينية عالية واستخفاف البويهيين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا. كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الارثوذكسي يعني أيضاً تأكيداً لعلمنة الفكر في الساحة العربية ـ الاسلامية. وهذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع).

٤ ـ نلاحظ وجود جوّ هائل من التسامح بالنسبة لتلك الفترة. وفي مثل هذا الجو نشهد انتشار مختلف أنواع المعارف والثقافات وتزايد تبادلها وتفاعلها وتبلورها. (إن شيوع مثل هذا التسامح في تلك الفترة القديمة يدهشنا اليوم خصوصاً إذا ما قارناه بما نشهده الآن من ضيق عقلي وتزمت فكري في شتى أنحاء العالم الاسلامي...).

٥ ـ إن النجاح الذي حظيت به مختلف أنواع **الأدب** يعبِّر ليس فقط عن وجود فئات اجتماعية ـ ثقافية متنوعة، وإنما أيضاً عن يقظة أنواع الوعي **الممكنة** أو المحتملة في المراكز المتنافسة للسلطة السياسية، والسلطة الإقتصادية، والسلطة الثقافية. (وعندما نلفظ كلمة «أدب» فبالمعنى العربي الكلاسيكي الواسع للكلمة وليس بالمعنى الاختصاصي الحديث والضيق. فقد كانت كلمة أدب آنذاك تعني الجمع من كل شيء بطرف، وكانت تعني الثقافة الاجتماعية والدنيوية ذات الغاية الترفيهية والمعرفية في آن معاً). وهذا هو المعنى الذي سنستخدمه على مدار هذا الكتاب. وينبغي ألاّ يغيب ذلك عن بال القارىء. فالأدب بالمعنى الحديث للكلمة يعني الكتابة الفنية أو الجمالية فقط. وأما في الماضي فكان يشمل الجغرافيا والتاريخ والأخبار بالإضافة إلى الجماليات بالطبع.

٦ ـ إن المسائل الكبرى أو موضوعات النقاش التي نقلها إلينا التوحيدي أو غيره من كتّاب ذلك العصر لا يمكن استنفادها بمجرد التعداد أو الفرز الإحصائي ـ الوصفي والظاهري لها. فهي معقدة ومتكررة في كل نظام معرفي وتتمتع بالديمومة بصفتها تساؤلات غير مُتَجَاوَزَة أي لم تحل نهائياً. نقصد بذلك أن مجرد العرض السردي لها غير كاف. وإنما ينبغي أن تعاد دراستها من جديد من خلال تطبيق المناهج الحديثة عليها. وهكذا يمكن أن نبعثها من رقادها فعلاً ونُجِّدد الفكر العربي الاسلامي والفكر البشري بشكل عام من خلالها. وهذه الدراسة، إذا ما تمت، سوف تتيح لنا أن نُدشِّن صفحات جديدة في علم الانتربولوجيا التاريخية. وهكذا يمكننا أن نكتب الفصول التالية المتعلِّقة: بالفرد، والشخص، والمجتمع ثم بالعقلاني، واللاعقلاني، والخيالي. ثم بالعقلانية المركزية، والخطاب الإستبدادي، والرأسمال الرمزي . ثم بالأدبي، والمعرفي، والاجتماعي. ثم بعلم القواعد، وعلم المنطق، وعلم اللاهوت. ثم بالدولة، والمجتمعات، والطوائف. ثم بالإقتصاد والمجتمعات، والتشكيلات الإيديولوجية، ثم بالطبقات المُهيمنة أو الدامجة، والطبقات المُهَيْمَن عليها أو المدموجة، والطبقات الهامشية أو «الخطرة». ثم

بالجنس، والقيم، والسلطات، والمجتمعات. ثم بالنواميس الضابطة، والمعايير الفوضوية، ثم بالانسان العاقل، والانسان الصانع، والانسان اللاعب أو اللاهي. ثم بإقامة العلاقة التمفصلية بين الساحة الدينية والساحة الفكرية والساحة السياسية والساحة الإجتماعية، إلخ. . .

من يستطيع أن ينكر اليوم بأن صعود هذه الإنسيّة التي تعطي ثقتها للانسان العاقل وتضع أملها فيه هو الذي يؤسس مشروعية العقل ومقدرته على قول الحق أو الصح؟ من يستطيع أن ينكر رسالته التي تكمن في تجاوز التعددية، ولكن ليس عن طريق طمسها والقضاء عليها وإنما عن طريق العبور المنهجي إلى كل فضاءاتها وعناصرها؟ ثم عن طريق المقارعة الجريئة والحرة بين المعارف المكتسبة عقلياً/ والتعاليم الموحى بها من قبل الله، إلخ. . . لقد انبثقت هذه الظاهرة الإنسيّة وكل الفكر العقلاني المصاحب لها من داخل المجتمعات التي فرضت اللغة العربية والتعاليم الاسلامية نفسها فيها بصفتها لغة العالم المُتحضِّر وتعاليمه. وكانت قادرة على أن تضمن لهذه المجتمعات مصيراً آخر، مصيراً مختلفاً جداً عن ذلك الذي شهدته بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي حيث ابتدأ الإنحطاط وذبول الاتجاهات الإنسيّة والعقلانية. وما كان ذلك يُمثِّل قدراً محتوماً. فبدءاً من ذلك التاريخ راحت الاتجاهات الإنسيّة والعقلانية التي كانت بالكاد قد ابتدأت تؤكِّد نفسها، أقول راحت تذوي وتموت شيئاً فشيئاً. والسبب هو أنها حوربت من قبل قوى اجتماعية داخلية وخارجية. إن تفسير ظاهرة الضمور الحضاري هذه بواسطة «رد الفعل السُّني» على الدولة البويهية ذات المذهب الشيعي المعتدل والمتسامح يعني اختزالاً كبيراً لرهانات تلك الصراعات التي جرت في الساحة العربية الاسلامية بدءاً من القرن الخامس الهجري. وينبغي على الباحثين أن يكفُّوا عن تفسير المجتمعات الاسلامية (أو المؤسْلمة) بواسطة تلك التعارضات الدينية بين «الفرق» و«المذاهب» و«الطرق الصوفية» و«الارثوذكسية» و«الهرطقات»، إلخ. . . (فهذا يعني الاستسلام لمنظور تاريخ الأفكار التقليدي والإعتقاد بأن الأفكار المجردة هي وحدها التي تقود العالم وإهمال البنى العميقة من اجتماعية واقتصادية وعقائدية بطبيعة الحال).

ولهذا السبب أقول بأن فشل الفلسفة والإنسيّة العقلانية الجنينية التي تولدت عنها لا يمكن تفسيره كلياً بواسطة «رد الفعل السُّني» ولا بواسطة انتصار الأشعرية (أو المالكية في المغرب) ولا بواسطة عدم التوافق المزعوم لهذه العقلانية ـ الإنسيّة مع

الاسلام ولا بواسطة الغزالي ومحاربته لها. صحيح أن هذه «التفسيرات» الشائعة عنيدة وتتكرر غالباً في مقالات المستشرقين وغيرهم. ولكننا نعتقد فيما يخصنا أنّ تفسير سبب هذا الفشل التاريخي غير ممكن إلاّ بعد القيام بتحريّات واسعة عن سوسيولوجيا الفشل أي ما هي الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي إلى فشل تيار فكري معين في لحظة ما من لحظات التاريخ ونجاح معاكسه؟ فهذه التحريّات هي وحدها القادرة على الكشف عن الأسباب البنيوية والعارضة (أو العميقة والسطحية) لتهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل مسكويه ودافع عنه. إنها هي وحدها التي تكشف لنا عن سبب انهيار هذا النظام أو تصفيته أو نسيانه في الساحة العربية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا (أي انهيار الإنسيّة والعقلانية في الساحة الاسلامية والعربية منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). ولإنجاز سوسيولوجيا الفشل هذه ينبغي أن ندرس المجريات التي تمت من خلالها عملية تفكك مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها من جديد ولكن بشكل هش ومؤقت. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الضغوط التي مارستها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد، والبدو، والأتراك، والمغول، والصليبيين. كل هذه العوامل الضاغطة داخلياً وخارجياً ساهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل ايديولوجيا دفاعية (الجهاد) وإحلالها محل الفكر العقلاني ـ الإنسيّ: أي إيديولوجياالانفتاح والتوسع الثقافي والدمج الانساني والفكري التي كانت سائدة سابقاً. كما وأدّت أيضاً إلى ازدهار المدارس السكولاستيكية المحلية الضيقة التي راحت تصفّي كل «العقول المنافسة» التي ظهرت في المرحلة الإنسيّة والعقلانية[٤]. فقد اعتبرتها نقدية أكثر من اللزوم، وبالتالي فلا يمكن تحمُّلها وبالتالي فينبغي القضاء عليها، وهذا ما كان. باختصار لكي يفهم المؤرخ سبب انهيار الحضارة الإنسيّة والعقلانية في الساحة الاسلامية، عليه أن يدرس القوى السلبية في التاريخ وكيفية عملها واشتغالها. بمعنى: عليه أن يعرف كيف تقوم هذه القوى السلبية بتقليص المناخ الفكري وبتر جوانبه الحيَّة وتحنيطه شيئاً فشيئاً وخلع القدسية على ما لا قداسة له. ينبغي أن يدرس ذلك بنفس الطريقة التي يدرس فيها الشيء المعاكس: أي القوى الإيجابية في التاريخ. وهي القوى التي تحبّذ الصعود والنهوض والانطلاق. نذكر من بينها كيفية

(٤) للمزيد من التوسع حول مفهوم «العقول المنافسة». إنظر محمد أركون: «مفهوم العقل الاسلامي» بحث منشور في كتاب «نقد العقل الاسلامي» باريس، ١٩٨٤.

M. ARKOUN: Pour une critique de la raison islamique, Le concept de raison islamique.

انبثاق الشخصيات الفكرية والعلمية الكبرى ثم الأعمال التأسيسية لحضارة ما.

إذا ما نظرنا إلى الأمور من هذا المنظور، فإن الفترة المدعوة بعصر الانحطاط تصبح عبارة عن موضوع شيِّق جداً لعلم الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية بمعنى أن هذا العلم يجد فيها مرتعاً خصباً للدراسة والتحليل واستخلاص النتائج والعبر. يضاف إلى ذلك أننا نتمكن عندئذ من التوصل إلى فهم أفضل للفترة المعاصرة التي نعيشها. فهي لا تزال تعتمد إلى حد كبير، بنيوياً وايديولوجياً وثقافياً، على الأنظمة الفكرية والممارسات والمتخيَّلات الاجتماعية التي كانت قد بلورت بدءاً من القرنين الرابع والخامس للهجرة. (بمعنى آخر فإن الفترة الحالية ليست إلا امتداداً لعصر الانحطاط ولا علاقة لها بمرحلة الازدهار والابداع).

* * *

كنت قد قلت آنفاً بأنه لم تظهر كتب جديدة مكرَّسة لموضوع الإنسيّة منذ أن كان كتابي قد صدر لأول مرة عام ١٩٧٠. أقصد كتباً تحمل شيئاً جديداً ومبتكراً في مجال البحث العلمي بالطبع. ولكن على الرغم من كل شيء فسوف أحيل القارىء إلى تلك الدراسة الأكاديمية المدقَّقة التي نشرها الباحث الأمريكي «روا. پ. موتاهيدي» بعنوان: «الولاء والقيادة أو الخضوع والقيادة في المجتمع الاسلامي الأولي» برنستون، ١٩٨٠.

Roy. P. Mottahedeh: Loyalty and Leadership in an early islamic society, princeton, 1980.

قام المؤلف في كتابه هذا بدراسة الخطابات التي أنتجها أناس القرنين الرابع ـ والخامس الهجري في المجتمع العراقي ـ الإيراني. أقصد الخطابات التي عبَّروا بها عن أنفسهم وهمومهم ومشاكلهم. ثم حاول من خلال هذه الدراسة أن يستكشف نوعية الولاء أو العصبية العشائرية والقبلية التي يرتكز عليها النظام الاجتماعي والذي يتأبّد بواسطتها. على الرغم من أهمية هذه الدراسة إلا أنها تبقى نظرية معلَّقة على مستوى النصوص أكثر مما هي عملية تدرس الأسس المحسوسة الواقعية للنظام الاجتماعي الذي لا يزال بحاجة لمن يدرسه ويُوَضِّحه. وقد شكل كتاب مسكويه «تجارب الأمم» المرجع الأعظم لهذه الدراسة. ولكن الرابطة الوثيقة التي كنت قد اكتشفتها لدى مسكويه بين الحكمة من جهة، والتاريخ من جهة أخرى، لم تُستَغَلّ من قبل المؤلف ولم تحظ بانتباهه. كان السيد «م. س. خان» قد ناقش أطروحة في

جامعة اكسفورد ونشرها في كتاب بعنوان: «دراسات في التاريخ المعاصر لمسكويه» (٣٤٠ ـ ٣٦٩) للهجرة. منشورات جامعة آن آربور (ميكروفيلم) ١٩٨٠.

- **M. S. Khan**: Studies in Miskawayh's Contemporary History (340 - 369) A.H.

University Microfilms International, Ann Arbor 1980.

لا يتوانى هذا الباحث عن استخدام مفاهيم ومعلومات عديدة استقاها من كتابي، ولكن دون أن يشير إلى ذلك. يبقى هناك فرق أساسي بيني وبينه هو: أنه يولي مكانة أوسع مما فعلت للعلاقات الكائنة بين «تجارب الأمم» وعلم التأريخ المعاصر (L'historiographie Contemporaine).

ينبغي أن أذكر أيضاً أطروحة السيد مارك بيرجيه التي حملت العنوان التالي: «من أجل إنسيّة معاشة: أبوحيان التوحيدي»، دمشق، ١٩٧٩.

- **Marc Bergé:** Pour un humanisme vécu: Abū Hayyan al - Tawhidi, Damas, 1979.

تجمع هذه الأطروحة بين دفتيها عدداً هائلاً من المعلومات عن الكاتب الكلاسيكي الكبير وأعماله. وكنتُ قد أشرت سابقاً إلى مدى أهمية التوحيدي. ولكن ينبغي تخصيص أطروحات أخرى عديدة من أجل الوفاء بحق التوحيدي وتبيان أهمية ما قدمه ومغزى أعماله فهو يستحق أكثر من ذلك. أقول ذلك على الرغم من فائدة أطروحة السيد بيرجيه وأهميتها. فقد ساهمت في تقوية وتدقيق وتوضيح الأطروحة القائلة بوجود تيار إنسيّ في زمن مسكويه والتوحيدي وجيلهما. ولم يكن هذا التيار ـ خصوصاً لدى التوحيدي ـ تأملياً وشكلانياً فقط، وإنما كان عملياً حياً. (أي كان معاشاً على مستوى الوجود، وليس فقط على مستوى التنظير الفكري. وعانى التوحيدي في حياته كثيراً).

أود أن أشير أيضاً إلى أبحاث السيد د. م. دونلوب. فقد اهتم منذ زمن طويل بكتاب «منتخب صيوان الحكمة» لأبي سليمان السجستاني، أستاذ التوحيدي. وقدم عن هذا الكتاب طبعة نقدية محقّقة ودقيقة جداً. وقد صدرت عن دار «موتون» الهولندية الشهيرة عام ١٩٧٩. وسوف تتيح بدون شك إمكانية تقييم مدى حضور الفلسفة الإغريقية في الحلقات الثقافية البغدادية بشكل أفضل (أقصد بذلك الصورة

التي شُكِّلَت عن هذه الفلسفة في تلك الحلقات أبان القرنين الرابع والخامس للهجرة). فهناك فرق بين الفلسفة الإغريقية والصورة التي شُكِّلَت عنها.

هذا فيما يخص الكتب الصادرة في اللغات الأجنبية. أما فيما يخص المنشورات الصادرة باللغة العربية فيصعب تقديم تقييم نقدي عنها نظراً لسوء توزيع هذه المنشورات وعدم مقدرتنا على معرفة ما صدر منها بدقة. وإذا ما صدقنا رأي مجلة إتحاد المؤرخين العرب الصادرة في العراق «المؤرخ العربي» فإنه لا توجد مؤلفات مبتكرة في هذا المجال. ويلزم علينا أن نقوم بجرد المكتبات العامة والخاصة في كل بلد عربي لكي نستطيع أن نطلق حكماً موضوعياً على الانتاج العلمي العربي طيلة السبعينات (سواء فيما يخص تحقيق النصوص أو الدراسات). وإذا ما استطعنا تحقيق ذلك فإننا سنتمكن عندئذ من كتابة فصل ممتع ليس فقط عن التقدم (؟) الذي حققته المعرفة التاريخية هناك فيما يخص التراث، وإنما أيضاً عن كيفية تشكل المتخيَّل العربي في العصر الحديث. ومن المعلوم أن هذا المتخيَّل الذي يجيِّش الملايين مركَّب من تصورات خيالية عن العصر التأسيسي للاسلام وعن العهد المبدع والخلاق للحضارة العباسية (أي بالقرن الأول للهجرة ثم بالقرون الثالث والرابع والخامس على التوالي). فهناك المعرفة العلمية ـ التاريخية عن هذا التراث، وعن المعرفة الخيالية ـ الاسطورية الشائعة حالياً بشكل مُؤدلَج جداً. ومن المعلوم أن الصورة الثانية هي التي تسود العالم العربي الآن وليس الصورة التاريخية الواقعية. وإذا لم يتقدم الفكر التاريخي والعلمي في العالم العربي فسوف تظل الأمور هكذا.

مقدمة الطبعة الأولى

تنبيه

عندما ينخرط الباحث الشاب في الطريق الوعرة للبحث العلمي الاكاديمي لا يعرف في البداية أي طريق سيسلك، ولا إلى أين سيصل في نهاية المطاف من خلال دراسة الموضوع الذي اختاره لأطروحة الدكتوراه. ففي البداية نجده يذهب إلى الأساتذة الكبار لكي يستشيرهم فيقترحون عليه بعض أسماء المؤلفين القدامى، أو بعض قطاعات المعرفة التي أهملها الباحثون من قبل لكي يشتغل عليها ويتخذها كعنوان للأطروحة. ثم يتركونه يتخبَّط في الاختيار لكي يستقر رأيه على موضوع محدَّد. وهكذا يرتبط الأستاذ والتلميذ ببعضهما البعض من خلال اتفاق مشترك و«متعقل» ويتابعان مسيرتهما الطويلة التي لا تخلو من شكوك أثناء الطريق حول مدى التوفيق في اختيار الموضوع. وكثيراً ما يمر الباحث الشاب بلحظات صعبة يشك فيها بنفسه وبموضوعه، بل ويكاد يرمي بكل ما كتبه، يأساً وضجراً...

وفي أثناء السنوات الطوال التي استغرقها هذا العمل، عرفنا فيما يخصنا لحظات الشك أكثر مما عرفنا لحظات اليقين. وعرفنا مرارة الإحباط أكثر مما عرفنا لذة الكشف. وكنا نحس دائماً بالحاجة لإغناء الإشكالية المطروحة أكثر فأكثر وبتدقيق المنهجية أكثر فأكثر. ولم نكن نشعر بأننا نمشي في طريق ممهَّدة سالكة، وإنما في طريق مليئة بالمطبّات والعراقيل والعقبات. فهل كان ذلك عائداً إلى سوء الاختيار أم إلى طبيعة علم الاسلاميات الذي لا يزال متأخراً جداً عن الركب أقصد عن ركب البحث العلمي المعاصر؟ باختصار كنا نشعر بأننا نمشي في أرض بكر لم تطأها قدم من قبل، أرض وعرة المسلك حقاً. في الواقع أن حقيقة الأمر أكثر تعقيداً مما قد قد توحي به هذه الفرضية المزدوجة. وينبغي علينا أن نحللها بكل جوانبها لكي نقدم صورة دقيقة عن وضع الدراسات العربية والاسلامية.

باستثناء بعض المفكرين وبعض الأبحاث الرائدة يمكننا القول بأن هذه الدراسات قد استمرت حتى الخمسينات خاضعة لما يمكن أن ندعوه «بالموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية»[1]. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من هذه الناحية أمكننا القول بأن الفرق بين الباحثين العرب ـ المسلمين/ والباحثين الغربيين (أي المستشرقين) هو فرق في الدرجة لا في النوعية. أقصد بذلك أن هؤلاء وأولئك قد استبطنوا بشكل لا واع فلسفة معينة للتاريخ، أو نظرة معينة عن التاريخ. وقد سيطرت هذه النظرة على أعمالهم من خلال الاستخدام البريء أو الساذج لمفاهيم من نوع: أصل، منشأ، تطور، استمرارية، تراث، تأثيرات، عقلية، وحدة كليّانية وشمولية كونية للمعاني والدلالات، إلخ... وبحسب هذه النظرة فإن الذات السيدة بصفتها مصدراً لكل المبادرات الفكرية ومستقراً لها، وبصفتها أيضاً خليفة الله في الأرض، فانها قادرة على التكفُّل بضمان إستمرارية معنى التاريخ وصلاحيته المنطقية. وقد تجسد هذا الموقف الفلسفي فيما يخص علم التاريخ العام بتركيز الانتباه فقط على الحَدَث، وذلك بصفته يشكل المعطى الأولي الذي يمتلك الدلالة أو المعنى. وأما فيما يخص التاريخ الأدبي وتاريخ الأفكار فقد تجسد في سلسلة من عمليات الانتقاء والحذف: أي حذف أجزاء كاملة من الحقيقة التاريخية الشمولية. فنلاحظ بهذا الصدد مثلاً أن المؤرخين الخاضعين لهذه النظرة التقليدية يختارون أولاً كموضوع لدراستهم الفترة الغنيّة بالشخصيات التاريخية القوية (وهكذا يهملون فيما يخص الحضارة الاسلامية كل تلك الفترة المدعوة بعصر الانحطاط). ثم يختارون بعدئذ الشخصية المحورية الأكثر تمثيلاً: أي التي تختصر قيم العصر في شخصها أو تتجاوز هذه القيم إذا كان ذلك ممكناً. ثم ينتخبون أخيراً الأعمال التي تتيح تمجيد شخصية البطل بشكل

---

(١) تعود بلورة هذا المصطلح إلى ميشيل فوكو في كتابه اركيولوجيا المعرفة. غاليمار، ١٩٦٩.

Michel FOUCAULT: Archéologie du Savoir, Galldimard 1969.

نود أن نحيل القارىء إلى هذا الكتاب المهم الذي يفتح للبحث التاريخي آفاقاً عديدة وواسعة. وينبغي أن نبتدىء منذ الآن بتقييم مدى أهميته بالنسبة لعلم الاسلاميات (أو العلم المتركز على الدراسات العربية ـ الاسلامية). غنيّ عن القول بأن العقلية اللاهوتية (أو التيولوجية) لا تزال مهيمنة على كل الثقافة العربية ـ الاسلامية. ولكن يمكن أن نجدها أيضاً في أماكن أخرى. فليس من الصعب أن نلمح أثرها الغامض حتى في كتابات فلاسفة نقديين من أمثال: كانط، وهيغل، وأوغست كونت، الخ... أو يمكن أن نكتشف أثرها الضمني حتى لدى بعض الماركسيين الجدد. أنظر بهذا الصدد كتاب ريمون آرون: «من عائلة مقدسة إلى أخرى»، غاليمار ١٩٦٩.

- **R. ARON**: D'une sainte famille à l'autre, Gallimard, 1969.

(G. Von Grunebaum: L'Islam médiéval, Payot, 1962)

أفضل والتغنّي بمزاياه. أقصد تمجيد موهبته الاستثنائية واتساع معرفته وقوة إشعاعه ومقدرته على الابداع والخلق أو على التركيب واستنتاج الخلاصة التوليفية على الأقل. باختصار فإنهم يركزون اهتمامهم على كل الصفات التي تُخرج البطل من جيله وتجعله يبدو وكأنه يتجاوز الزمان والمكان. بمعنى آخر فإنهم يجعلون منه المرزبان أو الساحر لكل المجتمع أي الذي يحرك المجتمع بشكل سحري أو بقدرة قادر كما يشاء. ويختزلون المجتمع عندئذ إلى قطاعات منعزلة عن بعضها البعض. وهكذا تشكلت منهجية معينة في البحث التاريخي وترسخت بكل معطياتها وعاداتها التي أصبحت مُستبطَنة بشكل لاواعٍ من قبل المؤرخين كما قلنا سابقاً. ونتجت عن ذلك تلك الدراسات العديدة التي تُهتم «بالمؤلف وأعماله» من خلال منظور السيرة الذاتية التي تعتبر المؤلفات بمثابة انعكاس مباشر لحياة المؤلف. وسادت منهجية التاريخ الأدبي هذه (أو تاريخ الأفكار) في كل الجامعات حتى الخمسينات من هذا القرن على الأقل (بل وهي لا تزال سائدة في بعضها حتى الآن فالتجديد المنهجي والابستمولوجي لم يصل إلى كل الكليات أو كل الجامعات بنفس السرعة أو بنفس الدرجة).

وقد انصعنا نحن لنفس المنهجية المشار إليها عندما درسنا مسكويه وأعماله في هذه الأطروحة. وهكذا اعتقدنا بامكانية السير على خطى من سبقونا عندما انتهجنا نهجهم حرفياً. ثم اكتشفنا فجأة أن تاريخ الأفكار قد حقق قفزات جديدة على كلا الصعيدين المنهجي والابستمولوجي. ولم يعد بالإمكان السير على خطى السالفين وكأن شيئاً لم يكن. في الواقع أن المنهجية التقليدية لتاريخ الأفكار كانت تهيمن علينا إلى حد بعيد. كنا مسحورين بنظرية العبقرية ـ عبقرية فرد ما أو ثقافة ما أو شعب ما ـ إلى درجة أننا كنا نطرح على مسكويه نفس التساؤل المطروح عادة ضمن تلك النظرية الجبارة «للموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية». كان السيد غوستاف فون غرونباوم قد طرح نفس المسألة في كتاب أصبح كلاسيكياً الآن. ثم توصل في نهاية المطاف إلى النتيجة التالية: «وهي عدم فعالية التراث الاغريقي» في المناخ الاسلامي[٢]. بمعنى أنه فشل في أن ينزرع في التربة الاسلامية وفي أن يؤتي ثماره

(٢) غوستاف فون غرونباوم، الاسلام القروسطي، بايو، ١٩٦٢، ص ٢٥٤. إن هذا الحكم صحيح ضمن مقياس أن الميراث الاغريقي لا يعني «المعجزة الاغريقية». ومن المعلوم أن نعت التراث الاغريقي بالمعجزة وتشكيل تلك الصورة المضخّمة والاسطورية عنه يعود إلى عصر النهضة. فقد حاولت النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر تشكيل تلك الصورة من أجل تدعيم مفهوم العقل الكوني والإنسيّة الكونية التي لا يمكن أن توجد إلا في أوروبا (أو الغرب). ومن المعلوم أن هذه=

يانعةً طيبة لكأن الاسلام يرفض بجوهره العلم والفلسفة. إن هذا الحكم الذي كرره المؤلف في كتاباته العديدة وبنوع من الارتياح والاطمئنان قد أثار حفيظة المثقفين المسلمين ورأوا فيه نوعاً من التحدي المهين. ولكن بما أنهم كانوا مسحورين بالنجاح الهائل للثقافة الغربية، الوريثة الحقيقية للعقل الاغريقي، فإنهم لم يردوا على تحدي غرونباوم بالشكل المرجوّ. وإنما راحوا بكل سذاجة يبحثون في التراث العربي ـ الاسلامي عن كل أثر للفكر الاغريقي حتى ولو كان صغيراً، وذلك لكي يدحضوا أطروحة غرونباوم. وهكذا راحوا يجدون في التراث كل ما يريدون أن يجدوه: أي الجرأة النقدية والفاتحة للعقل، ثم هذا الحرص على تمجيد الانسان وتخليصه من هلوسات الخيال والخرافات الدينية، وكذلك من الفعاليات أو النشاطات المتقطعة والضيقة[٣]. لا يزال هذا الموقف يسيطر على لهجة المثقفين العرب ومؤلفاتهم حتى الآن. فهم يحاولون أن يجرُّوا النصوص القديمة من قرونها لكي تتجاوب مع العصر الحديث أو لكي تنصاع للأفكار الحديثة. وهكذا يتعسفون في التأويل ويسقطون عليها ما ليس فيها. وكل ذلك من أجل أن يشكلوا «صورة عن الذات»[٤] مطابقة للنماذج التي تقدمها الثقافة الأوروبية (أو متوافقة معها على

= النظرية قد أصبحت منتقدة ومهجورة اليوم من قبل العلماء. ذلك أن المعجزة مفهوم خارق للطبيعة ولا يخضع لقوانين العقل والمنطق وذلك لسبب بسيط: هو أنه يقبل بأن يظهر هنا ويرفض أن يظهر هناك! . . .

(٣) أصبح علم التاريخ والاجتماع الحديث أكثر حرصاً على كشف الحقيقة منه على بلورة الشعارات الايديولوجية أو الرومانطيقية. وهذا التقدم الذي حققه كلا العلمين في الغرب مؤخراً سوف يحرر النفوس من ذلك التضاد التبسيطي جداً ما بين شرق روحاني منغمس بالعقائد السحرية ـ الدينية، وما بين غرب استطاع أن يتحرر منذ البداية من ظلمات العصور الوسطى بفضل ظهور عقل مُعَلْمَن بشكل كلي ودفعة واحدة. هذا التصور عن الغرب/ والشرق غير تاريخي، وإنما يعبر عن حكم مسبق، شائع ومنتشر في الغرب كما في الشرق. من المعلوم أن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فالغرب نفسه كان مغموساً بالعقائد القروسطية حتى أمد قريب (حتى القرن الثامن عشر بالنسبة للعلماء والفلاسفة وحتى القرن التاسع عشر أو العشرين بالنسبة للجمهور العام. بل ولا تزال العقائد السحرية أو الأسطورية منتشرة في بعض الأوساط. إنظر الإقبال على التنجيم والمنجمين أو الانخراط في صفوف «الطوائف» الغريبة المنتشرة كالفطر في بعض المجتمعات الأوروبية ما بعد الصناعية . . .). وبالتالي فإن القول بأن الشرق سيظل أبدياً هكذا متخلفاً، وأن الغرب كان أبدياً هكذا متقدماً ومستنيراً ومتحرراً، لا يثبت أمام الامتحان التاريخي. وبالتالي فالأمور قد تتغير في الشرق أيضاً.

(٤) أنظر دراسة غوستاف فون غرونبام: «الصورة التي تشكلها الذات عن ذاتها ومقاربة التاريخ بشكل علمي». بحث منشور في كتاب «الاسلام الحديث»، ص ٩٧ ـ ١٢٧.

- Gustave von Grunebaum: Self - image and approach to History. in Modern Islam.

الأقل)[٥]. (ولكي يبرهنوا على أنهم هم أيضاً حضاريون عقلانيون وليس فقط الغرب. وهكذا راحوا يبالغون ويسقطون على التراث ما ليس فيه).

ينبغي أن أعترف بأني كنت قد قرأت كتاب مسكويه «تهذيب الأخلاق» ضمن نفس المنظور لأول مرة. ومن المعلوم أن المؤلف يُركِّز اهتمامه في هذا الكتاب على علميّ الاخلاق والسياسة. وهما يشكلان مجالاً متميِّزاً وممتازاً من أجل البحث عن عناصر أولية للاجابة عن السؤال المطروح الذي يهمنا هنا: أي تحديد نوعية العلاقات بين الفكر الاسلامي والفكر الاغريقي. كان السؤال المطروح في الواقع هو التالي: إلى أي مدى يصح الزعم بأن الفكر الاسلامي قد تعامل مع الفكر الاغريقي بشكل سطحي؟ بمعنى أنه اكتفى بتلقي الجهاز المفهومي الاغريقي من منطقي وفلسفي وتلقى طرائق المحاكمة العقلية وأنظمة القيم ثم استخدمها لمصلحته المنفعية الآنية ـ العاجلة ونقلها إلى الغرب اللاتيني المسيحي كما هي دون أن يغيّر فيها شيئاً أو دون أن يطوِّرها. هذا يعني أيضاً أنه لم يتجرأ أبداً على التفكير بنفسه واجتياز عتبة التبعية الفكرية وإيصال الوعي الاسلامي إلى مرحلة الاستقلالية الذاتية. بمعنى آخر فإنه كان مجرد وعاء ناقل وعازل ليس إلاّ. قلت «عازل» لأنه ينقل ويتأثر دون أن يؤثر ودون أن يبتكر شيئاً. هذا في حين أن الفكر الغربي (أو الأوروبي) لم يكتف بتلقي الفلسفة الاغريقية بشكل سلبي، ولم ينفعل بها فقط، وإنما فعل فيها وأثّر عليها واستثمرها وطوَّرها وأضاف إليها إضافات شامخة. هذه هي باختصار الأطروحة الإستشراقية الكلاسيكية التي بلورها غوستاف فون غرونباوم. وقد سيطرت هذه الأطروحة على مختلف الأوساط بما فيها أوساط المثقفين العرب أو المسلمين التحديثيين. وكنا متأثرين نحن بها في البداية. والواقع أني كنت قد قرأت دراستين اثنتين لاثنين من كبار مؤرخي الفلسفة الاسلامية، وقد

---

(٥) أنظر أولئك الذين دعاهم طه حسين بشكل له دلالة ومغزى: بـ «قادة الفكر» عنوان أحد كتبه. وانظر أيضاً لنفس الكاتب: «مستقبل الثقافة في مصر». وهذا الكتاب يمثل دلالة بالغة على مدى الإنحياز الساذج والمتحمس لحضارة الغرب. أقصد الغرب بالمعنى الاسطوري أو اللاتاريخي: أي باعتباره المكان الذي شهد نجاح نموذج ثقافي وحضاري ما انفك يتقدم ويتطور بشكل متواصل ومستمر منذ اليونان القديمة وحتى عام ١٩٥٠ (أي قبل ظهور التيار الإيديولوجي العروبي الذي أدان الامبريالية الغربية بعنف، وانتصر بذلك على التيار الليبرالي الذي ساد قبل الخمسينات على يد مثقفين من أمثال طه حسين، ومحمد حسين هيكل، وحسين فوزي، وأحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، الخ...). وهكذا اختلفت صورة الغرب بين جيلين ثقافيين، بل وانعكست تماماً من إيجابية كلياً إلى سلبية كلياً.

دفعتاني في هذا الاتجاه أكثر. ورحت أنغلق على نفسي ضمن نفس الإشكالية. أقول ذلك وخصوصاً أنهما توصلان إلى نتيجة مفادها: أن المؤلف عار من أي أصالة إبتكارية، وأنه لم يضف أي شيء جديد للفلسفة الاغريقية. لقد كان مجرد عالة عليها ليس إلا[٦]. وبما أننا كنا محكومين بهذه النظرة فإن أبحاثنا آنذاك كان تشبه التدريبات المدرسية العبثية والمثبِّطة للهمة، وذلك لأن نتائجها كانت معروفة سلفاً. كان عملنا ينحصر فقط في تطبيق المنهجية الفللوجية والتاريخية على نصوص مسكويه للكشف عن كل الاستشهادات التي أخذها من الفلسفة الاغريقية. ثم نقوم بعدئذ بجرد المصطلحات والأفكار الأساسية التي استعارها ونقارن بينها وبين النصوص الاغريقية ذاتها لكي نكشف عن الانحراف والإفقار والتحوير الذي أصاب المعنى أثناء عملية النقل، بل وعن ارتكاب الخطأ في الانتقال من النص الاغريقي إلى النص العربي. (أي أن الفيلسوف المسلم كان يفهم النص الفلسفي الاغريقي خطأ. هكذا نجد أن منهجية تاريخ الأفكار التقليدي التي كانت سائدة في السوربون كانت مهووسة بالبحث عن الأصول والتأثيرات).

ولكن لأسباب نفسية وعلمية محددة لم نستطع مواصلة الطريق في هذا الخط أو قل لم نستطع الاكتفاء به. ولم نقبل بأن ندرس الفلسفة العربية ـ الاسلامية من الخارج وأن نعرضها كما فعلها كثيرون قبلنا على أساس أنها مجرد زائدة فطرية وعابرة تتعكز على الفكر الاغريقي وليس لها أي قوام بحد ذاتها. ولذا فضلنا أن نستغل المنهجية الداخلية ـ الاستبطانية إلى أقصى حد ممكن. وهي منهجية دامجة واستيعابية كان لويس ماسينيون قد دشَّنها بكل ألمعية.

إن كتاب «آلام الحلاج» يُعلِّمنا أن الأولوية لا ينبغي أن تعطى بعد اليوم للبحث عن الأرومة والجذور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة. أقصد بذلك الهوس في البحث عن أصول الأفكار واعتبارها بمثابة جواهر حية منفصلة عن المشروطية الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية. وأنها تنتقل من حضارة إلى أخرى كما هي، وإذا ما طرأ عليها تغيُّر ما فإن ذلك يعتبر تشويهاً للأصل وتحريفاً... ذلك أن المدنية (أو الحضارة) الاسلامية كانت من التعقيد والتشعب بحيث إنها تحتاج إلى دراسة خاصة بذاتها ولذاتها بصفتها بنية شمولية كلية. وبالتالي

(٦) أنظر مقدمتنا للترجمة الفرنسية لكتاب «تهذيب الأخلاق»، دمشق، ١٩٧٠.

فإن الثقافة فيها (كما في كل الحضارات والمجتمعات الأخرى) تتأثر بالأوضاع المعاشة المحسوسة وتؤثر عليها. هناك مشروطية متبادلة ومعقدة بين الثقافة والواقع، أو بين الفكر والمجتمع. وتستحق الفلسفة العربية ـ الاسلامية أن تدرس لذاتها وبذاتها وليس من خلال مدى تأثرها بالفلسفة الاغريقية. لا ريب في أن هذه النقطة الثانية مهمة ولكنها لا تشكل إلا المرحلة الأولى من الدراسة أي مرحلة البحث عن الأصول والمقارنة.

إن النجاح المتزايد لهذا الاتجاه الفكري الجديد يعود إلى التقدم الحقيقي (وإن يكن غير الكافي) الذي حققه التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ضمن الخط الذي بلورته مدرسة الحوليات الفرنسية. (Les Annales). فمن المعلوم أن هذه المدرسة التي أسسها عام ١٩٢٩ لوسيان فيفر ومارك بلوك لا يزال يتابعها اليوم فيرنان بروديل وكوكبة من كبار الحواريين. وقد بلورت منهجية جديدة في علم التاريخ ودراسته. ويعود الفضل في تطبيق برنامجها الغني على الشرق الاسلامي إلى المؤرخ كلود كاهين. إن دَيْني تجاه هؤلاء العلماء الأفذاذ الذين دشّنوا العلم التاريخي الحديث عظيم بدون شك. فلولاهم لما استطعت أن أتحرر من تلك النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ. وهي نظرة تجريدية أو مجردة. ومن المعلوم أن المدارس التاريخوية والفللوجية كانت قد عاشت زمناً طويلاً على تلك النظرة. (أي النظرة التي يكمن همها كله في البحث عن الأصول الماضية للأفكار الحاضرة. فلا يمكن أن يأتي الحاضر بجديد بحسب رأيها. ولذلك قلت بأنها خطية مستقيمة ممتدة من الماضي إلى الحاضر).

لقد استفدنا من منهجية مدرسة الحوليات كثيراً وانطلقنا من مفهوم **التاريخ الكلي** لكي نشبع شيئاً فشيئاً فضولنا العلمي المتجدِّد والمتشعب باستمرار. وتابعنا بكل حماسة تلك المناقشات الخصبة والممتعة التي جرت بين المؤرخين والبنيويّين[٧]. وكنا نهدف من وراء ذلك إلى جعل تاريخ الفكر الاسلامي يستفيد من الفتوحات الواقعية والايجابية التي حصلت في أوروبا والتي حققت نتائج ممتازة أثناء التطبيق على تراثات ومجتمعات أخرى: أقصد بذلك البحوث المتركزة على الفكر الاغريقي

(٧) أنظر مجلة «الحوليات» (اقتصاد، مجتمعات، حضارات). وانظر بشكل أخص القسم المعنون: «باب المناقشات».

Annales (Économies, sociétés, civilisations).

والفكر القروسطي بشكل خاص[٨]. وفي الوقت الذي امتنعنا فيه عن اتخاذ موقف لصالح هذا الطرف أو ذاك في مناقشات لا تزال مفتوحة، فإننا لم نتردد عن الاستفادة من النتائج والدروس الأكثر خصوبة بمعنى أننا لم ننتصر لا لأصحاب النظرة التاريخية النشوئية ولا لأصحاب النظرة البنيوية الآنية. أقصد بذلك الاستفادة من المنهجيات والمفاهيم الجديدة التي إذا ما طبقناها على موضوع دراستنا أغنينا التأويل وعمّقناه كثيراً. نضرب على ذلك المثال التالي: إن الدرس الابستمولوجي للنقد الباشلاردي أتاح لنا أن نولي لعلم الخيمياء مكانته التي يستحقها في أعمال مسكويه وفي العلم القروسطي بشكل عام. وكذلك الأمر فيما يخص علم المعاني البنيوي فقد فتح لنا آفاقاً جديدة فيما يخص دراسة معنى الأعمال المُنتجة في سياق الأدب والنسق العميق الذي ينظمها كالسلك ويصل بينها على الرغم من التشتت الظاهري لها. فهي تبدو ظاهرياً وكأنْ لا رابط بينها. ولكن هناك وحدة تحت السطح لمن يعرف كيف يرى (بالمعنى العربي الكلاسيكي لكلمة أدب، وهو معنى واسع يعني الأخذ من كل شيء بطرف). فطالما عاب المستشرقون على المؤلفات العربية الكلاسيكية «كالأغاني»، و«العقد الفريد» وغيرهما غياب المنهج والنَسَق والانتقال المفاجىء من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تماماً دون أي تمهيد. وهكذا تبدو كتب الأدب مشتتة ظاهرياً وبلا منهج، ولكنها في الواقع تتمتع بوحدة عميقة تربض تحت هذا التشتت الظاهري[٩]. وبما أن هدف دراستنا كان يكمن في دمج حركة ثقافية معينة داخل حقيقة اجتماعية كلية (أي داخل المجتمع ككل) فإنه قد لزم علينا أن نضيف إلى المنهجية الفينومينولوجية والتحليلات اللغوية والألسنيّة، المنهجية السوسيولوجية (أو الاجتماعية). ينبغي أن ننبّه القارىء هنا إلى عدم السقوط في سوء تفاهم معين قد تدفعه إليه الأهمية التي نوليها لدراسة الروابط الكائنة بين منتجات الروح الانسانية، وبين المهام التاريخية المحسوسة الملقاة على عاتق مجتمع معين. فنحن لسنا من أتباع علم الاجتماع الميكانيكي المهتم بتحقيق النجاحات والانتصارات الايديولوجية أكثر مما هو مهتم بالبحث العلمي الرصين وتحقيق النتائج

---

(٨) نقول هذا الكلام ونحن نفكر بأعمال باحثين من نوع: ب. م. شوهل، م. دو غونديلاك، ي. جيلسون، ب. اوبينك، ج. ب. ڤيرنان، كلود رامنو، الخ...

P.M. Schuhl, M. de Gandillac. E. Gilson, P. Aubenque, J. P. Vernant, Cl. Ramnoux, etc...

(٩) منذ أن كان المستشرق ويليام مارسيه قد أطلق هذا المصطلح عن «البخلاء» للجاحظ، نلاحظ أن معظم الباحثين يحكمون بقسوة على كتب الأدب أو المختارات «الخالية من أي خطة أو منهج أو تماسك داخلي».

العملية[١٠]. وفي الحالة الراهنة من تقدم البحوث نعتقد أنَّ على تاريخ الأفكار أن يستخدم عدة مناهج في وقت واحد وينبغي أن تكون هذه المناهج متلائمة مع مستويات مختلفة من المعنى والدلالة. فمن الواضح أن كل فكر فردي أو جماعي بحاجة إلى تماسك داخلي معين يمكن التوصل إليه عن طريق النظر إلى المفاهيم من خلال استقلاليتها الذاتية أو حيويتها الخاصة. بهذا المعنى، أو على هذا المستوى، يمكننا التحدث عن وجود حياة مستقلة للعقائد الفكرية. ولكن من الصحيح أيضاً القول بأن المفاهيم الفكرية أو النظرية التجريدية تتعاطى مع الواقع المحيط (سواء أكان مادياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً، الخ...) علاقات معقدة ينبغي على التحليل العلمي أن يدرسها لكي يكشف عن مدى التطابق أو عدم التطابق «بين الكلمات والأشياء». سوف نجد أن وجهتي النظر هاتين متكاملتان وضروريتان من أجل أن نفهم من الداخل وبعمق شروط ممارسة الفكر الاسلامي الكلاسيكي لدوره ووظائفه. وهذا ما فعلناه من خلال الدراسة المطبَّقة على أحد ممثليه: مسكويه. (بمعنى أننا درسنا الأعمال الفكرية من الداخل أولاً، وذلك قبل أن ننتقل إلى دراسة الروابط التي تربط بينها وبين الواقع الموضوعي ككل: أي الواقع الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي...).

ضمن مثل هذه الشروط يمكن القول بدون مبالغة أو تبجح بأننا ندعو هنا إلى تحريرالبحث العلمي. فقد كنا ننوي في البداية أن نخصص دراسة أكاديمية كلاسيكية «لمسكويه: فيلسوفاً ومؤرخاً». كنا نريد تسليط كل الأضواء على حياة رجل واحد وأعماله، ونعطيه الأولوية بذلك على كل معاصريه وعلى المجتمع الذي عاش في أحضانه ولكنه لم يحتل فيه إلا مكانةً متواضعة في نهاية المطاف. ولكن استغراقنا الطويل في الاطلاع على مختلف مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية دفعنا لأن نعكس وجهة النظر هذه تماماً بمعنى أن المجتمع هو الأول وليس الفرد. وبدا لنا أن عزل الفرد عن مجتمعه حتى لو كان كاتباً مهماً أو عبقرياً شيء غير جيد من الناحية المنهجية. وبدا لنا أن دراستنا سوف تتوصل إلى حقيقة تاريخية أكبر وأهم بكثير إذا ما أضأنا عبر حالة فردية معينة (هي هنا حالة مسكويه) شروط انبثاق مفكر ما وأعماله أو طمسه وإمحائه. أقصد بذلك الشروط الاجتماعية المحيطة التي

---

(١٠) إنظر مقالة مكسيم رودنسون: «السوسيولوجيا الماركسية والايديولوجيا الماركسية»، مجلة ديوجين، ١٩٦٨، رقم ٦٤.

M. Rodinson: Sociologie marxiste et idéologie marxiste. in Diogène, 1968, N°64.

تحبّذ ظهور كاتب أو على العكس ضربه وتهميشه. هذا لا يعني بالطبع أننا سنتخلى عن تقديم صورة دقيقة عن الرجل وأعماله من خلال الدراسة الأكاديمية والتخصصية الموثقة، لا. أبداً. فهذا العمل يبقى شيئاً ضرورياً ولازماً ويشكل المرحلة الأولى من الدراسة. ولكن هذا التقديم أصبح الآن مُتَصوَّراً ضمن منظور آخر يختلف عن المنظور التقليدي لتاريخ الأفكار. لقد أصبحت أعمال مفكر ما تُدرَس بصفتها نتاجاً لحقيقة اجتماعية ثقافية كلية ودعماً متضامناً مع هذ الحقيقة أنها مندمجة وليست معزولة. من هنا نتجت البنية العامة لكتابنا هذا. فبدلاً من أن نبتدىء بكتابة مقدمة غامضة واعتباطية بالضرورة عن البيئة التاريخية التي عاش فيها المؤلف، فإننا فضلنا أن نجمع في الفصول الثلاثة الأولى التي تشكل الكتاب الأول كل المعلومات والمعطيات الخام التي ستتيح لنا لاحقاً أن نمتحن مدى صلاحية المنهجية الجديدة أو عدم صلاحيتها. وقد أثبتت هذه المنهجية فعاليتها للوهلة الأولى في الفصل الثاني (محاولة كتابة السيرة الذاتية) وذلك عندما رفضنا التوقف طويلاً عند التفحص المعهود لبعض الوقائع والمعلومات الخارجية. ومن المعلوم أن هذا التوقف كان قد أصبح طقسياً وشعائرياً لدى أتباع المنهجية التقليدية. نقصد بالوقائع الخارجية هنا: مكان وتاريخ الولادة والوفاة، نوادر صحيحة أو مختلقة عن مهنة المؤلف وسيرته، إلخ... فعلى العكس من ذلك ركزنا الاهتمام على ذلك العمق المخفيّ المتمثل باللامكتوب واللامقال، وعلى كل تلك «المؤسسات الأولية» من الأساطير والشعائر الدينية والعقائد الإيمانية والتقاليد الموروثة، الخ... فهذه الأشياء هي التي تؤسس الفرد منذ الصغر وتتحكم به ولذلك دعوناها بالمؤسسات الأولية. وهي التي توقظ أحاسيسه وتشكل عقليته وطريقة محاكمته للأمور. وهي التي تؤثر على مهنته ومساره المستقبلي بشكل أكبر وأكثر ديمومة بكثير من تلك المعطيات التي ندرسها عادة تحت اسم التكوين العقلي[١١]. إن تطبيق هذه المنهجية

(١١) نقصد «بالتكوين العقلي» هنا تلك الطريقة التعليمية التي سادت في العصر الكلاسيكي العربي - الاسلامي والتي تتمثل في تعداد أسماء العلماء أو الشيوخ الذين تلقى المريدون عنهم العلم. ويفتخر كل مؤلف كلاسيكي بتعداد شيوخه، وبخاصة إذا كانوا مهمين أو مشهورين. ونلاحظ أن المستشرقين يأخذون على محمل الجد هذه الادعاءات أكثر مما يجب. وقد أردنا أن نقوم برد فعل ضد هذا الفهم. ولهذا السبب ميّزنا بين التكوين العلمي غير المباشر والتكوين المباشر. واعتبرنا أن الأول أكثر أهمية وحسماً من الثاني.

ولكن يمكن لبعضهم أن يعترض علينا قائلاً بأننا لم نشرح بما فيه الكفاية هذا العمق التأسيسي المتمثل باللامكتوب واللامقال. وهما يشرطان استيقاظ الحساسية لدى التلميذ أو المريد منذ نعومة =

الجديدة على دراسة السيرة الذاتية لمؤلف ما يفترض تطبيق الشيء نفسه على أعماله. بل وإن تطبيق المنهجية المذكورة على أعماله ليس إلا مواصلة لتطبيقها على سيرته الذاتية. يضاف إلى ذلك اننا انطلقنا في عملنا هذا دون أي فكرة مسبقة عن الرجل، وذلك عندما اهتممنا أولاً بدراسة المسرح العقلي المشترك لفترته كلها أي بالبيئة الفكرية للقرن الرابع الهجري. وكذلك الأمر فيما يخص الكشف عن معنى أعماله فقد فعلنا الشيء نفسه عندما انطلقنا في تفسيرها من دراسة المشاكل التاريخية المحسوسة. أو قل انطلقنا من هموم جمهوره العائش آنذاك ومشاكله. وهي هموم تتطلب أجوبة وحلولاً وكان المؤلف يرد عليها عندما يكتب، ولم يكن يكتب في الفراغ أو للاستمتاع بالعالم التجريدي للأفكار فقط. وهذا ما حاولنا أن نفعله في الفصل الرابع الذي يتخذ أهمية محورية قصوى، سواء من حيث موضعته في وسط الكتاب أم من حيث اتساعه وهدفه البرهاني والإيضاحي. وهنا نقطع بشكل أكثر حسماً مع ما كنا قد دعوناه بالمنهجية التاريخوية والفللوجية، وذلك لكي نفسح المجال لمنهجية تعددية تحاول الجمع والمزاوجة بين التحليل السوسيولوجي، والتحليل التاريخي، والتحليل اللغوي. (وهكذا نكون قد تجاوزنا منهجية تاريخ الأفكار التقليدي الذي يحوّم عالياً في الفراغ ولا ينزل إلى أرض الواقع المحسوس).

وعندما تنطّحنا لدراسة مسكويه وجدنا أنفسنا أمام رجل كرس أجمل سنوات عمره لخدمة كبار رجالات عصره. ووجدنا أمامنا أعمالاً تكرِّر تراثاً ثقافياً معقداً أكثر مما تقترح رؤية جديدة وشخصية للأمور. فهو ينقل أخباره ورواياته عن المصادر القديمة من يونانية وفارسية وهندية وعربية مثله في ذلك مثل كتّاب ذلك العصر. وترددنا بين منهجيتين أو برنامجين ممكنين: فإما أن نقوم بالبحث والتحري الفللوجي للكشف عن سلالته التاريخية التي ينتسب إليها ونعيد تركيب الخط

= أظفاره. وهناك سببان لذلك: الأول هو أننا نريد أن نشق طريقاً في البحث والفهم مجرد شق وليس استنفاده هنا. والثاني هو أن الدراسات العربية ـ الاسلامية لا تزال تعاني من تأخر مريع. ونحن بحاجة إلى إنجاز الكثير من الدراسات التخصصية المسبقة وتجميع المعطيات والمعلومات الدقيقة والموثوق بها قبل أن نطلق حكماً على الأمور أو أن نقدم تحليلاً مرضياً لها. (وهذا على عكس التراث الأوروبي المدروس جيداً والمضاء جيداً من جميع النواحي).

وأما فيما يخص مصطلح «المؤسسات البدائية» أو الأولية ودورها في تشكيل الشخصية القاعدية (أو المشتركة) فإننا نحيل القارىء إلى كتاب مايكل دوفرين: «الشخصية المشتركة»، المنشورات الجامعية الفرنسية ١٩٦٦.

- Mikel Dufrenne: La personnalité de base, P. U. F. 1966.

الفكري المتسلسل الذي تولّد عنه من أجل تصنيف الرجل وأعماله داخل استمرارية تاريخية معروفة سلفاً. وإما أن نحاول استكشاف الوظيفة النفسية ـ الاجتماعية لهذه الكتابات والدور الذي لعبته في إنجاز تلك الإنسيّة الخاصة بحضارة كاملة بأسرها (هي الحضارة العربية ـ الاسلامية في القرن الرابع الهجري). بل لم تساهم فقط في إنجازها وإنما أيضاً في نشرها والحفاظ عليها. في الحالة الأولى يصبح مسكويه حلقة ضعيفة أو قوية، ثانوية أو أساسية داخل سلسلة تبتدىء من الإغريق وإيران القديمة وتستمر في الزمن دون تقطع حتى مطلع قرننا هذا (أي حتى القرن الرابع الهجري). وأما في الحالة الثانية فيبدو كمنشّط (من بين منشّطين آخرين) لشبكة من المعاني والدلالات التي قدمت للناس في العصر البويهي مبادىء للحياة، ومعايير للحكم والتقييم، وقيماً مشتركة تتخذ صفة المرجعية العامة للجميع. (بمعنى أنه يبدو كمثقف من جملة مثقفين آخرين يساهمون في تنشيط المناقشات العامة في المجتمع).

لقد اخترنا الحل الثاني دون أن يغيب عن بالنا أبداً أن القطيعة والتواصلية، أو التزامنية والتطورية التاريخية تجسّدان في مجال تاريخ الأفكار كما في مجال علم الالسنيات الوجه والقفا لنفس الحقيقة أو لنفس الظاهرة بمعنى أن كل ظاهرة مشكّلة من حاضر وماض، من أصول سابقة موروثة وبنية راهنة جديدة. وإذا كان صحيحاً القول بأن الفلسفة اكتسبت في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي نضجاً كافياً مكّنها من أن تصبح إحدى المكوّنات الأساسية للبنية الكلية للمجتمع، فإنه ينبغي ألا ننسى أنها كانت أيضاً نتيجة لتطور تاريخي معين. كما وينبغي ألا ننسى أنها كانت خاضعة في هذا القرن ذاته للعبة القوى المتناقضة التي تضمن لها التشجيع والانتشار من جهة/وتقوي ضدها نزعات الاحتجاج والعداء من جهة أخرى. وبالتالي فإن مصيرها كان مفتوحاً على كل الاحتمالات(أي لم يكن نهائياً ولا مضموناً. والدليل على ذلك أنها ضربت فيما بعد في الساحة الاسلامية ولم تقم لها قائمة حتى الآن، أو قل حتى مطلع النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر. ولكنها لا تزال محرمة في بعض البلدان حتى الآن).

ولكننا نعترف هنا بأننا ألححنا أكثر على الجانب التزامني (أو البنيوي)، وليس على الجانب التسلسلي الذي يكشف عن أصول فكر مسكويه ومصادره التي استقى منها. لقد اهتمينا بالدراسة الأفقية للكشف عن عصر مسكويه أكثر مما اهتمينا بالدراسة العمودية (أو الشاقولية) للكشف عن نَسَبه أو بنوّته. ولم يتجل هذا النهج

فقط في الفصل الرابع، وإنما تجلى أيضاً في الفصل السابع المكرس لعرض العقيدة نفسها. وهذا ما قد يبدو خطيراً في نظر البعض. وسوف نبرر موقفنا هذا في اللحظة المناسبة. سوف نكتفي هنا بالقول بأن حالة مسكويه تهمنا أقل مما تهمنا دراسة الأطر المكانية ـ الزمانية للثقافة العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. بمعنى آخر: لا يهمنا كثيراً أن نعرف أصل هذا الفهوم الفلسفي أو تلك المسألة الخلافية أو المحاجّة المنطقية لدى أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الخ لا يهمنا أن نعود في الزمن إلى الوراء لكي نقارن بين استخدامه للأفكار الفلسفية وبين أصولها الأولى لدى هؤلاء الفلاسفة... ولا يهمنا أن نعرف مدى التغيير أو التعديل الذي طرأ عليها عندما استعارها صاحبنا مسكويه واستخدمها(١٢). الشيء الذي يهمنا بالفعل ليس هو: أين استقى مسكويه مصادره ومفاهيمه ومقولاته الفلسفية؟ وإنما الذي يهمنا هو التوصل إلى الكشف عن تلك الحيوية الخاصة للجهاز المفهومي والمنطق المحدد اللذين استخدمهما مسكويه لتصوير المناخ التخييلي المشترك وتغذية أحلام اليقظة الثقافية الجماعية وترسيخ اليقينيات العامة أو الاقتناع العام المؤسِّس هو بدوره لسلوك محدَّد في الحياة. وقد بدا لنا أن هذا العمل هو الذي يشكل المهمة العاجلة والملحة لمؤرخ الأفكار في يومنا هذا. إن توجيه الإشكالية في هذا المنحى يمكّننا من ضرب عصفورين بحجر واحد: فنحن من جهة نفتح علم الاسلاميات على الإشكاليات الجديدة والتساؤلات التي تطرحها الآن علوم الانسان والمجتمع. ونحن من جهة أخرى ننزل من علياء التبحُّر الأرستقراطي البارد الذي يتميز به الاستشراق التقليدي إلى أرضية الواقع الحي والمعرفة المنخرطة كلياً في هموم المجتمع. أقصد المعرفة المنفتحة على القلق المعاصر للانسان. وفيما يخص الدراسات العربية والاسلامية يمكننا القول دون تردد بأن هذا الانفتاح الابستمولوجي يمثل الشرط الضروري الذي لا بد منه من أجل ضمان صلاحية كل بحث علمي. وهنا تبدو المسافة المنهجية عبارة عن خدعة أو سراب إن لم تُكمَل بواسطة المسافة الابستمولوجية. ذلك أنه من الأهمية القصوى بمكان أن نعلم أن الثقافة الكلاسيكية التي لا يزال الوعي الاسلامي متعلقاً بها حتى الآن هي عبارة عن ثقافة منغلقة كلياً داخل **الفضاء العقلي القروسطي**. هذا يعني أنها تختلف بشكل جذري وقطعي عن الثقافة الحديثة للعقل الجدلي، وعن ثقافة وسائل الاعلام

(١٢) حتى بداية هذا القرن كان محمد عبده لا يزال يشرح كتاب «تهذيب الأخلاق» في الأزهر، ويعلّق عليه.

والتكنولوجيا والاقتصاد الجمعي (أي اقتصاد المجتمعات الجماهيرية والاستهلاكية الكبرى). ولا يمكننا إيقاظ الوعي الاسلامي من سباته العميق وإنقاذه من ورطته التي وقع فيها إذا ما أهملنا فرعاً أساسياً من فروع العلم ألا وهو: علم النفس التاريخي. بمعنى آخر لا يمكن للبحث الاستشراقي الكلاسيكي المنهمك بالوصف الشكلاني والتجريدي لعالم الأفكار أو «لكاتدرائيات الأفكار»[١٣] أن يفعل شيئاً هنا. فالمستشرق التقليدي يدرس الأفكار كما لو أنها أبدية أو أزلية، كما لو أنها تعلو على كل المشروطيات الاجتماعية ولا يمكن أن تتلوّث بعالم الماديات السفلي.

* * *

إن العنوانين الأصلي والثانوي لهذه الأطروحة يحملان علائم تلك الترددات والتساؤلات والتصحيحات المنهجية التي انتهينا من ذكرها آنفاً. ولكي ندل على مدى الإنقلاب الذي طرأ على منهجيتنا ونقدنا يكفي أن نقول بأن العنوان الأصلي المختار في البداية قد أصبح هو العنوان الثانوي، والعكس بالعكس. مهما يكن من أمر فإن هدفنا الأساسي والأولي هو التالي: البرهنة على وجود حركة إنسيّة مشتركة لدى قطاع واسع من العرب المسلمين[١٤] في القرن الرابع الهجري وذلك بعد تدخل الفلسفة الاغريقية أو دخولها إلى هذا المجال. وقد تمت هذه البرهنة من خلال دراسة مثال خاص أو مؤلف واحد هو مسكويه. هذا كل ما أردت أن أفعله. وسوف نعود في خاتمتنا إلى تفحص نوعية هذه الإنسيّة في الثقافة العربية

(١٣) هذا لا يعني أننا سوف نهمل الإشارة إلى تيارات الفكر الأجنبية الكبرى التي غذّت الفلسفة العربية ـ الاسلامية. ولكننا نريد فقط الإشارة إلى الظاهرة التالية: وهي أنه بدءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي فإن معظم المتعاملين مع النصوص الفلسفية (التي أصبحت متوافرة الآن في اللغة العربية بعد حركة الترجمة) لم يعودوا يهتمون بمصادر هذه النصوص أو بالمشاكل التي تطرحها مسألة التلاعب بالمفاهيم الفلسفية أثناء عملية النقل (مثلهم في ذلك مثل المترجين). بمعنى أن الشيء المهم بالنسبة لهم أصبح: كيف يستخدمون النص الفلسفي المعرَّب لحلّ المشاكل المطروحة عليهم في زمانهم ومجتمعهم، وليس كيف تمت ترجمة هذا المصطلح، وما هو أصله وفصله وما التحوير الذي طرأ عليه أثناء عملية النقل عن الإغريق، الخ..) (لقد أصبح النص ملكاً لهم بعد أن انتهت عملية التعريب والترجمة وأصبحوا يتصرفون به كما يشاؤون ويفسرونه من أجل حل مشاكلهم هم لا من أجل فهمه كما هو عندما ظهر لأول مرة في بيئته الأغريقية. فهذه أشياء لا تهمهم ولا تعني لهم شيئاً يذكر).

(١٤) هذا ما ينطبق على الأدبيات الدينية الاسلامية المعاصرة بشكل خاص. ففيها نجد استعادة مثالية وتقويّة لتلك الأنظمة الفكرية القديمة التي يعرضونها بكل الهيئة والصياغة والعدة الظاهرية للبحوث العلمية. سوف أمتنع عن ذكر الأسماء لكيلا أثير مماحكات جدالية عقيمة.

وإلى تحديد مضمونها ومدى انتشارها وديمومتها في هذه الثقافة بالذات. وسوف نرد على أحد الاعتراضات التي وجهت إلينا وأنكرت على مسكويه صفة الفيلسوف. سوف نحاول أن نرد على هذا الاعتراض بمساعدة بعض المعطيات التي تكون قد تجمعت لدينا. وسوف نتساءل: بأي معنى يحق لنا أن نعتبر مسكويه (ومؤلفين آخرين من نفس التوجه) بمثابة الفيلسوف؟

* * *

سوف أضيف ملاحظة أخرى تستحق أن تذكر. لقد فضلنا طيلة هذه الدراسة استخدام التقويم الهجري فقط، وذلك لكي نوحي بالأهمية النفسية «لأبعاد وعي تاريخي معين». نقصد بذلك الطريقة التي كان يندمج فيها مسلمو العصر الكلاسيكي ضمن الصيرورة التاريخية. فالأمة إذ تنغمس كلياً داخل التقويم الهجري فإنها تربط نفسها بالتاريخ المقدس، تاريخ النبوّة. وهي بذلك تظهر اعتزازها بنفسها وتفوقها على الأديان الأخرى: أي في الواقع عزلتها عن بقية التاريخ البشري. سوف نرى فيما بعد أن استخدام الفلاسفة المسلمين للتراث الاغريقي، بل وحتى الإيراني كان يتم على صعيد التاريخ اللازمني: أي تاريخ الحكمة الخالدة أو الأبدية، أكثر مما كان يتم على صعيد التاريخ الزمني الذي لم يكن معروفاً لأهل ذلك الزمان بدقة. (لأن الوعي التاريخي المحسوس كان ضعيفاً جداً أو ضامراً).

* * *

ما كان لهذا العمل أن يستمر حتى نهايته لولا تلك المعونة والصداقة الحارة التي لم تخب يوماً ما. أقصد صداقة أساتذتي المشرفين: برونشفيغ، شارل بيلا، كلود كاهين. كلهم قدموا لي دعماً حاسماً في لحظة من أشد اللحظات إيلاماً في حياتي ومساري الفكري. فهم إذ أمّنوا لي إمكانية التعليم في السوربون شجعوني على الانخراط في البحث العلمي إلى أقصى حد ممكن. ومن المعلوم أن مثل هذا التدريس ضروري لتقوية عضد الباحث المبتدىء. أتمنى أن أتمكن في المستقبل من رد الجميل لهم، وذلك عن طريق الارتباط أكثر فأكثر بأعمالهم الفكرية ومواصلة ما أنجزوه.

أشعر بالامتنان أيضاً تجاه روجيه أرنالديز الذي سهّل عليّ بدايات الاحتكاك بالنصوص الفلسفية. وكذلك يذهب امتناني إلى السيد ڤاجدا الذي تفضل مشكوراً بقراءة مخطوطتي قبل نشرها. ولقد شدّ من عضدي وأعطاني ثقة بنفسي في وقت

كنت لا أزال أشك فيه بصحة النتائج التي توصلت إليها. أحب أن أعبر عن امتناني أيضاً للسيد لوتورنو الذي لم يخب دعمه المعنوي لي منذ أن كنا قد تعرفنا على بعضنا البعض في الجزائر. وقد ساعدني هذا الدعم على تجاوز العديد من الصعوبات. أقدم شكري وامتناني أيضاً لصديقي لويس غارديه الذي أحب حياته في الشهادة الروحية وأعجب بها. وقد تم بفضله قبول نشر كتابي في سلسلة «الدراسات الاسلامية» التي يشرف عليها مع إيتيين جيلسون في مكتبة «ڤران» الفلسفية المعروفة[١٥].

هل أنا بحاجة لأن أعبر عن عميق شكري وامتناني لكل أولئك العلماء الأفذاذ الذين تعرفت عليهم من خلال كتاباتهم دون أن أتمكن من الاقتراب منهم عن كثب؟ لكل هؤلاء لا أستطيع أن أعبر عن تقديري الحقيقي إلا عن طريق الانخراط في نفس الخط المنهجي والمعرفي الذي شقُّوه وعبَّدوا له الطريق.

محمد اركون

---

(١٥) وهذا القطاع الواسع يشمل أيضاً المسيحيين واليهود الناطقين بالعربية. فقد ساهموا بشكل حاسم في نشر الفلسفة والدفاع عنها كما نعلم. (كلمة «فلسفة» تعني على مدار هذا الكتاب الفلسفة العربية الاسلامية، اللهمّ إلا في حالات قليلة يدّل عليها السياق).

تعليق من المترجم:

نعود إلى مصطلح ميشيل فوكو الذي ذكره أركون في بداية كتابه: «الموضوعاتية التاريخانية ـ المتعالية» (La thématique historico - transcendantale). فهو يخترق، منهجياً وابستمولوجياً، أطروحة اركون كلها. ومن المعلوم أن فوكو كان قد ثار في كتابه المنهجي الشهير «اركيولوجيا المعرفة» على تاريخ الأفكار التقليدي السائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٠. واقترح بديلاً عنه منهجيته الخاصة بالذات: أي اركيولوجيا المعرفة. فما هو المقصود بذلك؟ يصعب علينا أن نُجيب بشكل كامل عن هذا السؤال لأن ذلك يعني ترجمة كتاب فوكو كله وجميع المناقشات التي أثارها في الساحات الابستمولوجية. ولكننا سوف نحاول أن نقدم جواباً مختصراً. كان تاريخ الأفكار التقليدي الذي هيمن على الوعي الغربي منذ هيغل ـ أو حتى منذ عصر التنوير ـ يعتقد أن هناك خطاً واحداً للتاريخ أو للتطور التاريخي. وهو خط مستقيم، متسلسل، له بداية، وله نهاية محددة سلفاً. صحيح أن ذلك كان يشكل علمنة للتاريخ المسيحي الأخروي وبالتالي تقدماً بالنسبة له، ولكنه أخذ من هذا الأخير الغائيّة أو القصديّة. بمعنى أنه بدلاً من تحديد النجاة في الدار الآخرة كهدف نهائي، راح يحدد مفهوم التقدم أو تحقيق الجنة على الأرض كهدف نهائي. وقد أدى ذلك إلى تشكيل حضارة كبيرة بدون شك، ولكنه أغلق مفهوم التاريخ ـ أو بالأحرى كتابة التاريخ ـ ضمن مجموعة من المفاهيم التي لم تعد صالحة. لقد أغلقه ضمن إطار الموضوعاتية التاريخانية ـ المتعالية.

بمعنى أنه أغلقه ضمن إطار سلسلة من الموضوعات التاريخانية (لا التاريخية) والمتعالية، لا الواقعية ولا الأرضية (نقصد بالمتعالية المثالية أيضاً). ما هي هذه الموضوعات أو المفاهيم التي تحكمت بكتابة التاريخ في الغرب طيلة أكثر من قرن ونصف؟ بل إنها لا تزال مسيطرة على معاهد الاستشراق الكلاسيكي. ولذا فإن ثورة اركون عليها داخل الاستشراق متزامنة مع ثورة فوكو عليها داخل الفكر الغربي ككل. لقد سيطرت مفاهيم من نوع «الأصل أو المنشأ» (origine)، التأثير أو النفوذ (influence)، الاستمرارية أو التواصلية (continuité) على كتابة التاريخ بالطريقة التاريخانية التسلسلية الخطّية (chronologique linéaire) فكل شيء في الحاضر ينبغي أن يكون له أصل في الماضي ثم استمرارية تواصلية دون أي انقطاع من الماضي إلى الحاضر كالخيط الذي لا ينقطع. ولكن علم التاريخ الحديث في فرنسا أثبت أن

هناك قطيعات داخل التاريخ ومفاجآت لم تكن في الحسبان. وبالتالي فالتاريخ ليس متواصلاً كالخيط كما تتوهم النظرة التاريخانية ـ الفللوجية التي سيطرت على جميع مؤرخي القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٠ بمن فيهم المستشرقون طبعاً. وهكذا راحوا يتحدثون عن القطيعة الابستمولوجية أو حتى القطيعات الابستمولوجية داخل الفكر الأوروبي. ثم إن هذا الهوس بالبحث عن أصل فكرة ما أو عن تأثير المفكرين السابقين على اللاحقين ينسينا أن ندرس المفكرين المعاصرين ضمن ابتكاريتهم وأصالتهم الخاصة. بل وننفي عنهم أي ابتكارية لأنهم لا يمكن أن يكونوا إلا مقلّدين لمن سبقهم. فلا جديد تحت الشمس بعد الأقدمين.. وهنا يكمن نقص المنهجية الفللوجية ـ التاريخانية، أي منهجية الاستشراق الكلاسيكي التي يثور عليها اركون (ولكنها ثورة منهجية لا ايديولوجية ضد الاستشراق كما يفعل معظم المثقفين العرب). صحيح أن لهذه المنهجية ميزات كبيرة في تحقيق النصوص بشكل علمي والتثبُّت من صحة الوقائع والتواريخ بدقة وكشف التزييف أو التحريف. وينبغي أن تُطبَّق حرفياً على التراث العربي ـ الاسلامي كما طُبِّقت على التراث الاغريقي ـ الروماني أو المسيحي من قبل. ولكن لها حدوداً تقف عندها. بعدئذ تبتدىء منهجية علم التاريخ الحديث لمدرسة الحوليات الفرنسية، أو منهجية علم الاجتماع، أو اركيولوجيا المعرفة، أو المنهجية التفكيكية على طريقة جاك دريدا (أقصد تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية التي سيطرت على الغرب وأدت إلى تشكُّل ما ندعوه بالعرقية المركزية الأوروبية). فالمنهجية التاريخانية ـ الفللوجية خاضعة، بشكل ضمني أو صريح، لمسلّمات الميتافيزيقا الكلاسيكية. وينبغي أن نقول بهذا الصدد إن محاولة ميشيل فوكو لنقد تاريخ الأفكار التقليدي قد تزامنت مع محاولة جاك دريدا لتفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية. (بالطبع كلٌّ على طريقته، ولكن الهدف واحد). يضاف إلى ذلك أن الميتافيزيقا الكلاسيكية أو منهجية تاريخ الأفكار التقليدي المرتبطة بها تعتبر الأفكار بمثابة جواهر مجردة أو كائنات عقلية ذهنية مستقلة تعبر القرون والعصور كما هي دون أي تغيير أو تبديل. وهذه نظرة مثالية ـ متعالية لا يمكن للمؤرخ الحديث (أو للمفكر الحديث) أن يقبل بها بعد الآن. فالأفكار لا تمكن دراستها إلا من خلال تجسُّدها على أرض الواقع، أي من خلال مشروطيتها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية... وبالتالي فينبغي أن ندرس البنية الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية والسياسية لمجتمع ما من أجل أن نفهم نوعية الأفكار والعقائد السائدة فيه.

المراجع

بالطبع لن نستطيع أن نعدِّد هنا كل الكتب والمراجع التي قرأناها فعلاً أثناء تلك المسيرة الطويلة، أو تلك التي استشرناها حول نقطة معينة من نقاط هذه الدراسة.

ففيما يخص المصادر العربية سواء أكانت نصوصاً قديمة أم دراسات حديثة فإننا لن نذكر هنا بالضرورة جميع الكتب التي استشهدنا بها. سوف نحاول أن نقدم اتجاهاً في البحث أكثر مما نحاول الاستقصاء الكلي أو الشمولي للمراجع. وأما فيما يخص مؤلفات أرسطو فسنحيل القارىء إلى الطبعات العربية لعبد الرحمن بدوي وإلى الترجمات الفرنسية للباحث ج. تريكو.

وأما فيما يخص أعمال مسكويه ذاته فسوف نكتفي بمجرد تعدادها هنا لأننا سنحللها مطولاً في الفصل الثالث.

I ـ أعمال مسكويه

١ ـ الفوز الأصغر.

٢ ـ الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد (بالفارسية).

٣ ـ الهوامل والشوامل.

٤ ـ رسائل فلسفية.

٥ ـ رسالة في النفس والعقل.

٦ ـ رسالة في اللذات والآلام.

٧ ـ رسالة في العقل والمعقول.

٨ ـ تهذيب الأخلاق.

٩ـ ترتيب العادات.

١٠ ـ تجارب الأمم.

١١ ـ نصوص غير منشورة لمسكويه.

II ـ نصوص عربية ودراسات حديثة في علم الاسلاميات

(١) **مصطفى عبد الرازق**: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٥٩.

(٢) **أ. آبيل**: المجادلة الدمشقية وتأثيرها على أصول اللاهوت الاسلامي (أو علم الكلام الاسلامي). دراسة منشورة في كتاب: «تكوُّن الاسلام»، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦١.

- **A. Abel:** La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane. in: Élaboration de l'Islam, P. U. F. 1961.

(٣) **أ. آبيل**: الفصل المخصص للمسيحية في تمهيد الباقلاني، في دراسات شرقية، ليفي بروفنصال، باريس، ١٩٦٢، I، ص ١ ـ ١١.

- **A. Abel:** Le chapitre sur le christianisme dans le Tamhid de Baqillani, in Etudes orientales, Lévi - provençal, Paris, 1962, I, pp. 1 - 11.

(٤) **أ. آبيل**: المتغيرات السياسية والأدب الأخروي (أو القيامي) في العالم الاسلامي. مقال منشور في مجلة «ستوديا إسلاميكا» (الدراسات الاسلامية). العدد الثاني.

- **A. Abel:** changements politiques et littérature eschatologiques dans le monde musulman, in S.I\ 2.

(٥) **أبو سليمان المنطقي**: منتخب صيوان الحكمة، اسطنبول.

(٦) **أبو يعقوب اسحاق السجستاني**: كتاب إثبات النبوّات، تحقيق عارف تامر، بيروت، ١٩٦٦.

(٧) س. م. **أفنان**: المصطلحات الفلسفية في العربية والفارسية، منشورات لايدن، ١٩٦٤.

- **S. M. Afnan:** philosophical terminology in Arabic and Persian, Leyde, 1964.

(٨) م. آلار: مشكلة الصفات الإلهية في عقيدة الأشعري ومريديه الكبار الأوَل. بيروت، ١٩٦٥.

- Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al - Aš'aré et de ses premiers grands disciples, Beyrouth, 1965.

(٩) أ. التمان وس. م. ستيرن: إسحاق اسرائيلي، فيلسوف افلاطوني جديد في بدايات القرن العاشر، ١٩٥٧.

- **A. Altmann and S.M. Stern:** Isaac Israeli, a neoplatonic philosopher of the early tenth century, O. U. P. 1957.

(١٠) هـ . ف. اميدروز ومرجليوث: كسوف الخلافة العباسية، تحقيق وترجمة تجارب الأمم، اكسفورد ـ لندن ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، سبعة أجزاء.

- **H. F. Amedroz et E. D. S. Margoliouth:** The eclipse of the Abbasid Caliphate, Oxford - London 1920 - 1921.

(١١) محمد يوسف مكي العاملي: أعيان الشيعة، الجزء العاشر، دمشق، ١٩٤٥.

(١٢) أبو الحسن العامري: كتاب السعادة والإسعاد، تحقيق م. مينوفي فايسبادين ـ طهران، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ (إنظر محمد اركون أيضاً).

- **M. Minovi:** Wiesbaden - Téhéran, 1957 - 1958 (Voir Arkoun).

(١٣) ج. قنواتي + ر. كاسبار + م. الخضيري: كتاب غير منشور من علم الكلام المعتزلي: «المغني» للقاضي عبد الجبار، ١٩٥٧.

- **G. Anwati + R. Caspard + M. El-Khodeiri:** Une Somme inédite de théologie mu'tazilite: Le Mugni du Qādi, Abd al-Jabbar, in MIDEO, IV, 1957.

(١٤) ج. قنواتي: مادة فخر الدين الرازي، في الموسوعة الاسلامية.

- **G. Anwati:** article Fakhr al - din al - Razi, dans EI.

(١٥) ج. قنواتي: إنظر غارديه.

- **G. Anwati:** voir Gardet.

(١٦) **محمد اركون**: ـ مقالات في الفكر الاسلامي، الطبعة الثانية، باريس، ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ١٩٨٤.

ـ نحو نقد العقل الاسلامي، باريس، ١٩٨٤.

ـ الفكر العربي، المطبوعات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، الطبعة الرابعة ١٩٩١.

- **M. ARKOUN:** - Essais sur la pensée islamique. Paris, 1982, 1984.

- Pour une critique de la raison islamique, Paris, 1984.

- La pensée arabe, Paris 1979,1991.

(١٧) **روجيه ارنالديز**: ـ علم النحو واللاهوت لدى ابن حزم القرطبي، منشورات فران، ١٩٥٦.

ـ الفكر الديني لابن رشد، مقالة منشورة في مجلة «ستوديا اسلاميكا»، الأعداد VII، VIII، X.

ـ الحلاج أو دين الصليب، بلون، ١٩٦٤.

ـ أعمال فخر الدين الرازي، مفسّر القرآن والفيلسوف، ١٩٦٠.

ـ التاريخ والنبوة في المسيحية والاسلام، في مجلة ثلاثاء دار السلام، فران، ١٩٥٥.

ـ مقالتا «فلاسفة» و«فلسفة» في الموسوعة الاسلامية، الطبعة الثانية.

ـ وتحت إشراف لويس ماسينيون: العلم العربي في التاريخ العام للعلوم، جزء أول، العلم القديم والقروسطي، المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٥٧.

- **R. Arnaldez:** - Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Vrin, 1956.

- La pensée religieuse d' Averroès,in S. I\ VII, VIII, X.

- Hallaj ou la religion de la croix, plon, Paris, 1964.

- L'oeuvre de Fakhr al-din al-Razi, commentateur du coran et philosophe, in C. C. M., 1960\ 3.

- Histoire et prophétisme dans le christianisme et en Islam, in Mardis de Dar - es - salam, vrin, 1955.

- Articles Falasifa, et Falsfa dans EI^2.

- et L. Massignon: La science arabe dans Histoire générale des scinces, I, La science antique et médiévale, P. U. F, 1957.

(١٨) **عادل العوا**: الروح النقدية لدى «إخوان الصفاء»، الموسوعيون العرب، بيروت، ١٩٤٨.

- **Awa (Adel):** L'esprit critique des " Frères de la pureté", encyclopédistes arabes, Beyrouth, 1948.

(١٩) **عبد الرحمن بدوي**: - الإلحاد في الاسلام، القاهرة، ١٩٤٥.

- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت، ١٩٦٥.

(٢٠) **عبد القاهر البغدادي**: كتاب أصول الدين، اسطنبول، ١٩٢٨.

(٢١) **البيهقي**: تاريخ الحكماء، طبعة دمشق، ١٩٤٦.

(٢٢) **جاك بيرك وجان بول شارني**: ازدواجية الثقافة العربية، منشورات انتربوس، باريس، ١٩٦٧.

- **J. Berque et J. P. Charnay:** L'ambivalence de la culture arabe, Anthropos, 1967.

(٢٣) **ريجيس بلاشير**: تاريخ الأدب العربي من البداية وحتى نهاية القرن الخامس عشر، منشورات ميزون نيف، ١٩٥٢ - ١٩٦٦، ثلاثة أجزاء.

- Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle. Adrien Maisonneuve, 1952 - 1966, 3 vol.

(٢٤) **س. ي. بوسورث**: الغزنويون: امبراطوريتهم في أفغانستان وشرقي إيران، ٩٩٤ - ١٠٤٠، ادنبرغ، ١٩٦٣.

- **C. E. Bosworth:** The Ghaznavides; their empire in Afghanistan and eastern Iran, 994 - 1040, Edimburg, 1963.

(٢٥) ج. بومان: الصراع الدائر حول القرآن والحل الذي قدمه الباقلاني، منشورات امستردام، ١٩٥٩.

- **J. Bouman:** Le conflit autour du coran et la solution de Baqillani, Amstrdam, 1959.

(٢٦) هـ . باوين: مادة «عضد الدولة» في الموسوعة الاسلامية، طبعة ثانية.

- Article ‘Adud al - dawla, EI^2.

(٢٧) ر. برونشفيغ: ـ آفاق، دراسة منشورة في مجلة «ستوديا اسلاميكا»، العدد الأول.

ـ ملاحظات سلبية بسيطة حول مفردات القرآن، دراسة منشورة في مجلة «ستوديا اسلاميكا» العدد الخامس.

ـ ابن رشد فقيهاً (أو قاضياً). في «دراسات شرقية» منشورات ليفي ـ بروفنصال، الجزء الأول، باريس ١٩٦٢، ٣٥ ـ ٦٨.

ـ الواجب والسلطة، تاريخ مشكلة من مشاكل اللاهوت الاسلامي، في مجلة ستوديا اسلاميكا، العدد عشرون.

ـ المعتزلة والأشعرية في بغداد، دراسة منشورة في مجلة آرابيكا، عدد خاص، ١٩٦٢/ ٣.

R. Brunschvig

- Perspectives, in S. I\ I.
- Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran, in S. I\ V.
- Averroès juriste, in Etudes orientales, Lévi - provençal, I, Paris, 1962, 35 - 68.
- Devoir et pouvoir; Histoire d’un probleme de théologie musulmane, in S. I\ XX.
- Mu’tazilisme et Aš’arisme à Bagdad, in Arabica, vol. spéc. 1962\ 3.

(٢٨) **BIFD:** Bulletin de l’Institut français de Damas.

(٢٩) البستي: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٥٥.

(٣٠) كلود كاهين: مادة البويهيين، والجيش، والفتوة في الموسوعة الاسلامية.
ـ الحركات الشعبية والاستقلالية الذاتية الحضرية في آسيا الاسلامية في القرون الوسطى، مقالة منشورة في مجلة آرابيكا، ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩.
ـ وجهات نظر حول «الثورة العباسية»، في المجلة التاريخية، ١٩٦٣/٤٦٨.
ـ الجمارك والتجارة في الموانىء المتوسطية لمصر القروسطية طبقاً لكتاب المنهاج للمحزومي، لايدين، ١٩٦٤.
ـ تطور نظام الإقطاع بين القرنين التاسع والثالث عشر، دراسة منشورة في مجلة «الحوليات»، ١٩٥٣، ص ٩٣ وما تلاها.
ـ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الاسلامي القروسطي، في مجلة ستوديا اسلاميكا، العدد الثالث.
ـ بعض المسائل الاقتصادية والضرائبية للعراق البويهي طبقاً لرسالة في الرياضيات، في مجلة الحوليات، الجزائر ١٩٥٢.
ـ انظر بيروا.

- **Claude Cahen** - article Buwayhides, Djaysh, Futuwwa, dans EI[2].
- Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen - Âge, in Arabica, 1958 - 1959.
- Points de vues sur la "Revolution Abbaside" in Revue historique, 1963\ 468.
- Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Egypte médiévale d'aprés le Minháj d'al - Mahzūmi, Leyde, 1964.
- L'évolution de l'Iqta' du IX^{e} au XIII^{e} Siècle, in Annales, 1953, pp. 93 sv.
- L' histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval, in S.I\ III.
- Quelques problèmes économiques et fiscaux de l'Irak büyide d'après un traité de mathématique, in Annales Inst. Été or. Alger 1952.
- Voir perroy.

(٣١) م. كانار: بغداد في القرن الرابع الهجري، مقالة منشورة في مجلة آرابيكا، عدد خاص، ١٩٦٢/٣.

ـ تاريخ سلالة الحمدانيين في الجزيرة وسورية، الجزء الأول، الجزائر، ١٩٥١.

- **M. Canard**: Bagdad au IV^{e} S. H. in Arabica, vol. spéc. 1962\ 3.

- Histoire de la dynastie des Hamadanides de Jazira et de Syrie, I, Alger, 1951.

(٣٢) أ. كريستنسين: إيران في ظل الساسانيين. منشورات باريس ـ كوبنهاغين، الطبعة الثانية، ١٩٤٤.

ـ أسطورة الحكيم بزرجمهر، مقالة منشورة في مجلة «آكتا اورينتاليا»، ١٩٣٠.

- **A. Christensen**: L'Iran sous les Sassanides, paris - Copenhague, 2^{e} éd, 1944.

- La légende du sage Buzurjmihr, in Acta orientalia, 1930.

(٣٣) **هنري كوربان**: تاريخ الفلسفة الاسلامية، غاليمار، ١٩٦٤.

ـ الأرض السماوية وأجساد النشور: من إيران المجوسية إلى إيران الشيعية، باريس، ١٩٦١.

ـ الخيال الخلاّق في صوفية إبن عربي، فلاماريون، ١٩٥٨.

- **H. Corbin**: - Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964.

- Terre Céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran ši'ite, Paris, 1961.

- L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. Flammarion, 1958.

(٣٤) ج. دواني: أخلاق الجلالي، لاهور، ١٩٢٣.

(٣٥) دوبوير: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة ابوريدا، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٨.

(٣٦) **عبد العزيز الدوري**: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد، ١٩٤٨.

(٣٧) **كتاب جماعي بعنوان**: تكوّن الاسلام. جملة أعمال مركز تاريخ الأديان في ستراسبورغ، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦١.

- L'élaboration de l'Islam: travaux du centre d'histoire des religions de strasbourg, P. U. F. 1961.

(٣٨) الانسيكلوبيديا الاسلامية (أو الموسوعة الاسلامية)، الطبعة الثانية.

- Encyclopédia de l'Islam, 2e édition.

(٣٩) الفارابي، أنظر روشير.

(٤٠) الفردوسي: ملحمة الملوك أو شاه نامة، ترجمة ر. ليفي ١٩٦٦.

- The epic of the kings or Shah - näma, trans. by R. Lévy, 1966.

(٤١) فرانسيسكو غابرييلي: حكايات إبن المقفع، في مجلة الدراسات الشرقية. ١٩٣١ - ١٩٣٢.

- **F. Gabrieli**: L'opera di Ibn al - Muqaffa', in Rivista Studi orientali, 1931 - 1932.

(٤٢) **لويس غارديه**: - الحاضرة الاسلامية، فران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩.

- الفكر الديني لابن سينا، فران، ١٩٥١.

- مع جورج قنواتي: مدخل إلى علم اللاهوت الاسلامي، محاولة في علم اللاهوت المقارن، فران، ١٩٤٨.

- مع جورج قنواتي: التصوف الاسلامي: جوانب واتجاهات. تجارب وتقنيات، فران، ١٩٦١.

- La cité musulmane, vrin, 3e éd. 1969.

- La pensée religieuse d'Avicenne, Vrin, 1951.

- et Anwati: Introduction à la théologie musulmane; essai de théologie comparée, vrin 1948.

- et Anwati: Mystique musulmane: aspects et tendances. Expériences et techniques, vrin 1961.

(٤٣) **لويس غارديه**: المشاكل الكبرى لعلم اللاهوت الاسلامي. الله ومصير الانسان، فران، ١٩٦٧.

- **L. Gardet**: Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destinée de l'homme, vrin, 1967.

(٤٤) هـ . أ. ر. جيب: دراسات حول حضارة الاسلام. لندن، ١٩٦٢.

- **H.A.R. Gibb**: Studies on the civilisation of Islam, Londres, 1962.

(٤٥) **الغزالي**: إحياء علوم الدين. طبعة القاهرة، الجزء الأول، ١٣٤٦ هـ، الأجزاء: الثاني والثالث والرابع ١٣٥٢ هـ.

- ميزان العمل، طبعة القاهرة، ١٣٤٢ هـ .

(٤٦) **أ. م. جواشون**: معجم اللغة الفلسفية لابن سينا، باريس، ١٩٣٨ .

- التمييز بين الجوهر والوجود لدى ابن سينا، باريس، ١٩٣٧ .

- **A.M. Goichon**: Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris, 1938.

- La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinä, Paris, 1937.

(٤٧) **س. د. جواتان**: دراسات في التاريخ والمؤسسات الاسلامية. ليدن، ١٩٦٦.

- **Goitein (S. D)**: Studies in islamic history and institutions, Leyde, 1966.

(٤٨) **غوستاف فون غرونباوم**: - الاسلام القروسطي (أو الاسلام في القرون الوسطى). باريس، ١٩٦٢ .

- النقد والشعر، فايسبادين، ١٩٥٥ .

Grunebaum (G. Von): L'Islam médiéval, Paris 1962.

- Kritik und Dichtkunst, Wiesbaden, 1955.

(٤٩) **بديع الزمان الهمذاني**: رسائل، طبعة ١٩٢٨ .

(٥٠) **شيخ الهرواي**: التذكرة الهروانية في الحيل الحربية، تحقيق وترجمة ج. سورديل - تومين، ١٩٦٢ .

- J. Sourdel - Thomine, in BIFD\ XVII, 1962.

(٥١) **حسن الصدر**: تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، العراق، ١٩٥١ .

(٥٢) **أبو بكر الخوارزمي**: رسائل، طبعة القسطنطينة، ١٢٩٧ هـ.

(٥٣) **أبو عبد الله الخوارزمي**: مفاتيح العلوم، تحقيق ڤان ڤلوتين ١٨٩٥ .

- **Van Vloten**: 1895.

(٥٤) **الخوانساري**: روضة الجنات، طهران، ١٣٠٧ هـ.

(٥٥) ج. ف. حوراني: ابن رشد ومسألة التوفيق بين الدين والفلسفة.

- **G. F. Hourani**: Averroés on the harmony of religion and philosophy, London, 1961.

(٥٦) **ابن أبي عصيبة**: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، ١٨٨٢.

(٥٧) **ابن الأثير**: الكامل في التاريخ، القاهرة، ١٢٩٠ هـ.

(٥٨) **ابن خلّكان**: وفيات الأعيان، القاهرة، ١٩٤٨.

(٥٩) **ابن حزم**: كتاب الأخلاق والسير، تحقيق وترجمة ندى توميش، بيروت، ١٩٦١.

(٦٠) **ابن كثير**: البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

(٦١) **ابن العبري (بار هبراوس باللاتيني)**: مختصر الدول، بيروت ١٩٦٠.

- Bar Hebraeus.

(٦٢) **ابن النديم**: كتاب الفهرست، تحقيق المستشرق فلوجيل.

- Flügel

(٦٣) **ابن سينا**: أنظر مهداوي.

(٦٤) **ابن تيمية**: الرد على المنطقيين، بومباي، ١٩٤٩.

(٦٥) **فريد جبر**: مفهوم اليقين طبقاً للغزالي من خلال أصوله النفسية والتاريخية. فران، ١٩٥٨.

- **F. Jabre**: La notion de certitude selon Gazali dans ses origines psychologiques et historiques. vrin, 1958.

(٦٦) **الجاحظ**: رسائل، تحقيق عبد السلام هارون، جزءان، القاهرة، ١٩٦٥.

(٦٧) **ما فيذو الله كبير**: السلالة البويهية في بغداد.

- **Mafizullah Kabir**: The buwayhid dynasty of Bagdad.

(٦٨) **عمر كحالة**: معجم المؤلفين، دمشق، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١.

(٦٩) **الكندي**: أنظر ريشير Rescher.

(٧٠) **ب. كراوس**: جابر ابن حيان، مساهمة في دراسة تاريخ الأفكار (وانظر الرازي أيضاً). العلمية في الاسلام. القاهرة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣.

- **P. Kraus**: Jäbir ibn Hayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Le Caire, 1942 - 1943.

(٧١) **أ. ك. س. لامبتون**: النظام الإقطاعي والفلاحون في فارس، اكسفورد، ١٩٥٣.

- **A. K. S. Lambton**: Landlord and peasant in persia, Oxford, 1953.

(٧٢) **هنري لاوست**: ـ الانشقاقات في الاسلام، بايو ١٩٦٥.

ـ عقيدة ابن بطة، دمشق، ١٩٥٨.

ـ المذهب الحنبلي في ظل خلافة بغداد (٢٤١ ـ ٦٥٦)، بحث منشور في مجلة الدراسات الاسلامية/ ١٩٥٩.

- Les Schismes dans l'Islam, Payot, 1965.

- La profession de foi d'Ibn Batta, Damas, 1958.

- Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241 - 656), in Revue des études islamiques. 1959.

(٧٣) **ج. لوكونت**: ابن قتيبة، الرجل، وأعماله، وأفكاره، دمشق، ١٩٦٥.

- **G. Lecomte**: Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées. Damas, 1965.

(٧٤) ج. لوكونت: مَثَل على تطور الاختلاف في الاسلام: من اختلاف الحديث للشافعي إلى مختلف الحديث لابن قتيبة، بحث منشور في «ستوديا اسلاميكا»/ XXVII.

- **G. Lecomte**: un exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l'Iẖtiläf al - hadiṯ d'al - Šäfi'ï au Muẖtalaf al - hadït d'Ibn Qutayba, in S.I\ XXVII.

(٧٥) **ر. ليفي**: البنية الاجتماعية للاسلام، لندن، ١٩٥٦.

- **R. Levy**: The social structure of Islam, Londres 1956.

(٧٦) **برنار لويس**: ـ مادة «العباسيون» في الموسوعة الاسلامية، طبعة ثانية.

ـ الحشاشون، طائفة راديكالية في الاسلام، لندن، ١٩٦٧.

- **B. Lewis**: - Article "Abbasides" dans EI^2

- The assassins, a radical sect in Islam, London, 1967.

(٧٧) ج. لويس: رسالة أفلوطين. تحقيق ب. هنري وهـ. ر. شويزر، الجزء

الثاني، الترجمة الانكليزية «لأثولوجيا ارسطوطاليس»، باريس ١٩٥٠ ـ و١٩٥٩.

- **G. Lewis**: plotini opera, éd. P. Henri et H. R. Schwyser, vol. II. trad. ang. de "Théologie d'Aristote" Paris 1950 - 1959.

(٧٨) **ي. مهدوي**: فهرست المراجع عن ابن سينا، طهران، ١٩٥٤.

- **Y. Mahedavi**: Bibliographie d'Ibn Sina, Téhéran, 1954.

(٧٩) **ابراهيم مدكور**: منطق أرسطو في العالم العربي، باريس، فران، طبعة ثانية، ١٩٦٩.

- **I. Madkour**: L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, vrin, 2e éd. 1969.

(٨٠) **جورج مقدسي**: ـ ابن عقل وانبعاث الاسلام التقليدي في القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري، دمشق، ١٩٦٣.

ـ المؤسسات التعليمية الاسلامية في القرن الحادي عشر في بغداد. ١٩٦١.

ـ الأشعري والاشاعرة في تاريخ الدين الاسلامي، بحث منشور في مجلة «ستوديا اسلاميكا»، العددان السابع عشر والثامن عشر.

ـ الدراسات العربية والاسلامية، بحث مقدم على شرف هـ. أ. ر. جيب، ليدن ١٩٦٥.

- **G. Makdisi**: - Ibn' Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI e S\ Ve S.H, Damas, 1963.

- Muslim institutions of learning in eleventh - century Bagdad, in BSOAS\ 1961\ I.

- Aš'ari and the aš'arites in Islamic religion history, in S.I\ XVII - XVIII.

- Arabic and Islamic Studies in honor of H. A. R Gibb, Leiden 1965.

(٨١) **أبو طالب المكي**: قوت القلوب، القاهرة، ١٩٣٢.

(٨٢) **أبو الحسين الملاطي**: كتاب التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع، القاهرة، ١٩٤٩.

(٨٣) **ي. ماركيه**: ـ الإمامة، البعث والمراتب طبقاً لنظرية إخوان الصفاء، بحث منشور في مجلة الدراسات الاسلامية، ١٩٦٢.

ـ الصابئون وإخوان الصفاء، بحث منشور في مجلة «ستوديا اسلاميكا»/ عدد: XXIV.

- **Y. Marquet**: - Imämat, résurrection et hierarchie selon les Ihwan al - Safa', in R.E.I\ 1962.

- Sabéens et Ihwan al - Safä, in S.I\ XXIV.

(٨٤) **هـ. ماسّيه**: عقائد وعادات فارسية، باريس، ١٩٣٨.

- **H. Massé**: Croyances et coutumes persanes, Paris, 1938.

(٨٥) **لويس ماسينيون**: ـ محاولة لدراسة أصول المعجم التقني للتصوف الاسلامي. فران، طبعة ثانية، ١٩٥٤.

ـ الأنشودة الصغرى، ثلاثة أجزاء، القاهرة ١٩٦٠.

- **L. Massignon**: - Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Vrin, 2e éd. 1954.

- opera minora, 3 vol, Le Caire, 1960.

(٨٦) **المسعودي**: ـ مروج الذهب، تحقيق وترجمة شارل بيلا.

ـ كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق المستشرق دو غوجه، لايد، ١٨٩٤. ترجمة كارادوفو، باريس، ١٨٩٦.

(٨٧) **الماوردي**: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٥٥.

(٨٨) **ب. ج. دو ميناس**: ـ الكنيسة المجوسية في الامبراطورية الساسانية، مقالة منشورة في مجلة دفاتر التاريخ العالمي، ١٩٥٥/II.

ـ موسوعة مجوسية: الدينكارت، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٨.

- L'Eglise mazdéenne dans l'empire sassanide, in Cahiers d'Histoire mondiale, 1955\ II.

- Une encyclopédie mazdéenne: le Denkart, P. U. F. 1958.

(٨٩) **أ. ميز**: نهضة الاسلام، هيدلبرج، ١٩٢٢، الترجمة العربية لأبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٧.

- **A. Mez**: Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922. trad. arabe Abu Rida, le Caire, 1947.

(٩٠) أ. ميلي: العلم العربي ودوره في التطور العلمي العالمي، لايد، ١٩٦٦.

- **A. Mieli**: La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, Leyde, 1966.

(٩١) اندريه ميكل: الجغرافية البشرية للعالم الاسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر. الجغرافية والجغرافية البشرية في الأدب العربي منذ أصوله الأولى وحتى عام ١٠٥٠، باريس، ١٩٦٧.

- **A. Miquel**: La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI[e] siécle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050, Paris, 1967.

(٩٢) م. موليه: الشعيرة الدينية والأسطورة وعلم الكونيات في ايران القديمة. المشكلة الزرادشتية والتراث المجوسي. المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٣.

- **M. Molé**: Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. P. U. F, 1963.

(٩٣) زكي مبارك: النثر العربي في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). باريس، ١٩٣١. (صدر الكتاب في العربية فيما بعد بعنوان: النثر الفني في القرن الرابع الهجري).

- **Z. Mubarak**: La prose arabe au IV[e] siècle de l'Hégire (X[e] S). Paris. 1931.

(٩٤) شمس الدين المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق المستشرق دو غوجه، لايد، ١٩٠٦. قام اندريه ميكل بترجمة جزئية لهذا الكتاب وصدرت في دمشق عام ١٩٦٣.

(٩٥) المطهر بن طاهر المقدسي: كتاب بدء الخلق والتاريخ، تحقيق وترجمة المستشرق هيوار.

- **Huart**: Le livre de la création et de l'histoire, Paris, 1899 - 1919.

(٩٦) أ. ن. نادر: النظام الفلسفي للمعتزلة (المفكرون الأوائل للاسلام)، بيروت ١٩٥٦.

- **A. N. Nader**: Le système philosophique des mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam), Beyrouth, 1956.

(٩٧) سيد حسين نصر: مقدمة للعقائد الكونية الاسلامية. كامبردج (ماساشوسيت)، ١٩٦٤.

- **S. H. Nasr**: An introduction to islamic cosmological doctrines, Cambridge (Massachusetts), 1964.

(٩٨) **النوبختي**: كتاب الآراء وديانة الشيعة، تحقيق المستشرق هـ. ريتر، اسطنبول ١٩٣١.

(٩٩) **محمد محسن نزيل سامراء**: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف، ١٣٥٥ هـ.

(١٠٠) **شارل بيلا**: ـ البيئة البصرية والتكوين العلمي للجاحظ، باريس ١٩٥٣.

ـ مادة «البصرة» في الموسوعة الاسلامية.

ـ الإمامة في عقيدة الجاحظ. بحث منشور في مجلة «ستوديا اسلاميكا» العدد XV.

- **Ch. Pellat**: - Le milieu basrien et la formation de Jahiz, Paris, 1953.

- Article "Basra" dans EI^2.

- L'Imämat dans la doctrine de Jahiz, in S.I\ XV.

(١٠١) **ي. بيروا**: القرون الوسطى: توسع الشرق وولادة الحضارة الغربية. الجزء الثالث من التاريخ العام للحضارات. المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٥ (أنظر مساهمة كلود كاهين عن الشرق الاسلامي).

-Perroy (E.): Le Moyen - Âge, l'expansion de l'orient et la naissance de la civilisation occidentale, t. III. de l'Histoire générale des civilisations, P. U. F., 1955 (contribution de cl. CAHEN sur l'orient musulman).

(١٠٢) **س. بينيس**: ـ مساهمة في دراسة العقيدة الاسلامية، برلين، ١٩٣٦، الترجمة العربية للشيخ أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٦.

ـ المصادر الفلسفية لكتاب «دليل الحائرين» لابن ميمون. مع ترجمة الكتاب. صدر عن شيكاغو ١٩٦٣.

- **S. Pinés**: -Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, Berlin, trad. arabe d'Abü Rïda, Le Caire, 1946.

- The philosphic sources of the guide of the perplexed, introduction to the Guide... translated by... Chicago 1963.

(١٠٣) كزافييه دوبلانول: الأسس الجغرافية لتاريخ الاسلام، فلاماريون، ١٩٦٨.

- **X. de Planhol**: Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam, Flammarion, 1968.

(١٠٤) **القفطي**: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق المستشرق ليبير، ١٩٠٣.

(١٠٥) **ابن زكريا الرازي**: رسائل، تحقيق پ. كراوس، القاهرة.

(١٠٦) **ن. ريشير**: ـ دراسات في الفلسفة العربية، بيتسبورغ، ١٩٦٨.

ـ دراسات في تاريخ المنطق العربي، بيتسبورغ، ١٩٦٤.

ـ تطور المنطق العربي، بيتسبورغ، ١٩٦٤.

ـ الفارابي: فهرسة مليئة بالهوامش والشروحات عنه، بيتسبورغ، ١٩٦٢.

ـ الكندي: فهرسة مليئة بالهوامش والشروحات عنه، بيتسبورغ، ١٩٦٥.

- **N. Rescher**: Studies in arabic philosophy, pittsburgh, 1968.
- Studies in the history of arabic logic, pittsburgh, 1964.
- The development of arabic logic, pittsburgh, 1964.
- Al - Fārābyan annotad bibliography, pittsburgh, 1962.
- Al - Kindi: an annotated bibliography, pittsburgh, 1965.

(١٠٧) ـ **مجلة الدراسات الاسلامية**.

(١٠٨) **فرانز روزنتال**: ـ المفهوم الاسلامي للحرية، لايد، ١٩٦٠.

ـ تقنيات الثقافة الاسلامية ومنهجيتها، روما، ١٩٤٧.

ـ تاريخ علم التأريخ الاسلامي، طبعة ثانية، لايد، ١٩٦٨.

- **Fr. Rosenthal**:
- The muslim concept of freedom, Lyde, 1960.
- Technique and approach of the muslim Scholar Ship, Rome, 1947.
- A history of muslim historiographie, 2e éd Leyde, 1968.

(١٠٩) **ي. أ. ج. روزنتال**: الفكر السياسي في الاسلام القروسطي، مقدمة تمهيدية. كامبردج، ١٩٥٨.

- **E.I.J. Rosenthal**: political thought in medieval Islam, an introduction out line. Cambridge, 1958.

(١١٠) **الصاحب ابن عباد**، رسائل، تحقيق شوقي ضيف وأ. عزام. القاهرة، ١٩٦٦.

(١١١) **الشهرستاني**: الملل والنحل، طبعة القاهرة، ١٩٦٦.

(١١٢) **الشهرزوري**: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوطة موجودة في دار الكتب.

(١١٣) **ج. سوفاجيه**: مدخل إلى تاريخ الشرق الاسلامي، طبعة راجعها وكمّلها كلود كاهين، باريس، ١٩٦١.

- **J. Sauvaget**: Introduction à l'histoire de l'orient musulman, éd. revue et complétée par Cl. Cahen, Paris, 1961.

(١١٤) **جوزيف شاخت**: ـ مدخل إلى القانون الاسلامي، اكسفورد، ١٩٦٦.

ـ أصول التشريع المحمدي، اكسفورد، ١٩٥٩.

- **J. Schacht**: - An introduction to islamic law, Oxford, 1966.

- Origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford, 1959.

(١١٥) **د. سورديل**: الوزارة العباسية من سنة ٧٤٩ إلى سنة ٩٣٦. دمشق ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠.

- **D. Sourdel**: Le vizirat abbaside de 749 à 936, Damas 1959 - 1960.

(١١٦) **ب. سبولير**: ـ إيران في فترة الاسلام الأولى، فايسبادين ١٩٥٢.

- Spuler (B): Iran in früh - islamischer, Wiesbaden, 1952.

ـ عصر الخلفاء. ترجمة للنص الألماني من قبل ف. ر. س باغلي، لايد ١٩٦٠.

- Spuler (B): The age of the Caliphs, trad. de Geschichte der islamischen lander, par F.R.C. Bagley, Lyde, 1960.

(١١٧) **ستوديا اسلاميكا** (S.I).

(١١٨) **أبو عبد الرحمن السلامي**: كتاب آداب الصحبة وحسن العشرة، تحقيق كيستر، ١٩٥٤ . (Kister).

(١١٩) **الصولي**: أدب الكتّاب، تحقيق م. بهجت، القاهرة، ١٩٤١.

(١٢٠) **الثعالبي**: ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. القاهرة، ١٩٣٤.

ـ تتمة اليتيمة، طهران، ١٩٣٤.

(١٢١) **أبو نصر الطبرسي**: مكارم الأخلاق، القاهرة، ١٩٥٠.

(١٢٢) **أبو حيان التوحيدي**:

ـ الصداقة والصديق، تحقيق الكيلاني، دمشق، ١٩٦٤.

ـ مثالب الوزيرين، تحقيق الكيلاني، دمشق، ١٩٦١.

ـ الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، القاهرة، ١٩٥٣.

ـ المقابسات، تحقيق السندوبي، القاهرة، ١٩٢٨.

ـ رسالة في العلوم، تحقيق وترجمة م. بيرجيه. نشرة المعهد الفرنسي في دمشق، العدد XVIII.

- **M. Bergé** BIFD\ XVIII.

(١٢٣) **أ. س. تريتون**: معطيات حول التربية الاسلامية في القرون الوسطى، لندن، ١٩٥٧.

- **A. S. Tritton**: Materials on muslim education in the middle ages, London, 1957.

(١٢٤) **نصر الدين الطوسي**: أخلاق الناصري، لاهور، ١٩٢٣.

(١٢٥) **أبو جعفر الطوسي**: فهرست كتب الشيعة، النجف.

(١٢٦) **ي. تيان**: مؤسسات القانون العام الاسلامي، الجزء الثاني، السلطنة والخلافة، باريس، ١٩٥٦.

- **Tyan (E)**: Institutions de droit public musmulman, II,: Sultanat et califat, Paris, 1965.

(١٢٧) **ج. فاجدا**: ـ مدخل إلى الفكر اليهودي في القرون الوسطى، باريس، ١٩٤٧.

ـ دراسات حول الكركساني، مقالة منشورة في مجلة الدراسات اليهودية، ١٩٤١ ـ ١٩٤٥، ص ٨٧ ـ ١٢٣، ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧، ص ٥٢ ـ ٩٢، ١٩٦٣/١، ص ٧/ ٧١.

ـ حول نظرية المعرفة لدى سعدية، بحث منشور في مجلة الدراسات اليهودية، ١٩٦٧/٢ ـ ٣، ص ١٣٥ وما تلاها.

ـ اسحاق البلاغ، ابن رشد اليهودي، مترجم الغزالي وشارحه، فران، ١٩٦٠.

- **G. Vajda**: - Introduction à la pensée juive du Moyen - Âge, Paris, 1947.

- Etudes sur Qirqisāni, in Revue des Etudes juives, 1941 - 1945 pp. 87 - 123; 1946 - 1947 pp. 52 - 92; 1963\ 1, pp. 7 - 71.

- Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia, in Revue des études juives, 1967\ 2 - 3, pp. 135 sv.

- Isaac Albalag averrosite juif, traducteur et annotateur d' al - Gazali, vrin, 1960.

(١٢٨) **ر. فالزر**: ـ مقالات: أرسطوطاليس، أفلاطون، أفلوطين، جالينوس، الفارابي، في الموسوعة الاسلامية، طبعة ثانية.

ـ من الاغريقية إلى العربية، أكسفورد، ١٩٦٢.

- **R. Walzer**: - Articles Aristotalis, Aflatun, Aflutin, Djalinus, Farabi, dans EI².

- Greek into Arabic, Oxford 1962.

(١٢٩) **مونتغمري واط**: الفلسفة الاسلامية واللاهوت الاسلامي، ادنبرغ، ١٩٦٢.

M. Watt: - Islamic philosophy and theology, Edinburg, 1962.

(١٣٠) **مونتغمري واط**: مثقف مسلم، دراسة حول الغزالي، ادنبرغ، ١٩٦٣.

M. Watt: Muslim intellectual, a study of al - Gazali, Edinburg, 1963.

(١٣١) **ج. فيت**: الحرير الفارسي، القاهرة، ١٩٤٨.

- **G. Wiet**: Soieries persanes, le Caire, 1948.

(١٣٢) **ياقوت الحموي**: معجم ياقوت: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، طبعة القاهرة، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨.

(١٣٣) أ. زكريا: أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء. القاهرة، ١٩٦٤.

ملاحظة:

إن ترجمتنا المليئة بالشروح لكتاب «تهذيب الأخلاق» تظهر في دمشق تحت اسم (Traité d'Ethique) وذلك في نفس الوقت الذي يظهر فيه كتابنا هذا. وبالتالي فلم نستطع أن نحدد رقم الصفحة في كل مرة أحلنا فيها إلى تلك الترجمة.

الكتاب الأول

المعطيات الخاصة بالسيرة الذاتية لمسكويه

والمراجع التي تتحدث عنه

الفصل الأول

قيمة المصادر الخاصة بالسيرة الذاتية والمراجع

لا ينفع في شيء أن ندين مرة أخرى فقر المراجع العربية التي وصلتنا عن العصور الوسطى ونواقصها. أقصد المراجع الخاصة بالسيرة الذاتية للكتّاب وبمؤلفاتهم فهي لا تعطينا صورة واضحة ومتكاملة عنهم. ومن الأسلم والأصح أن نعترف بأن مراكز اهتمام المؤرخ الحديث للأفكار والمجتمعات لا تتوافق مع مراكز اهتمام المؤلفين القدماء ولذلك فلا داعي للإدانة والتأفُّف والاستنكار. وإنما ينبغي أن نموضع كتب السيرة الذاتية ضمن سياقها العقلي الذي ولدت فيه قبل أن نستخدمها كمصدر للمعلومات. إن هذا المبدأ المنهجي ضروري وملّح جداً بالنسبة لتاريخ الفكر العربي. نقول ذلك وخصوصاً أنه لم يطبّق حتى الآن عليه ولم يلهم أية أبحاث نموذجية[1] فيما يخصه. (فعقلية المؤلفين القدماء واهتماماتهم مختلفة جداً عن عقليتنا واهتماماتنا. وبالتالي فلا ينبغي أن نلومهم أو نسقط عليهم فهمنا الحالي). لا نستطيع أن نضطلع نحن هنا بهذه المهمة لأنه حتى لو حصرناها بالتواريخ الأساسية

---

(١) ينبغي ان نطبق الدراسة العلمية على كتب «الطبقات» بمجملها وبمختلف اختصاصاتها (طبقات الفقهاء، طبقات المتكلمين، طبقات المحدثين، الخ..). لأخذ فكرة سريعة محصورة بطبقات الفقهاء أنظر كتاب جورج مقدسي عن ابن عقيل، ص ٤٦.

- Makdisi (G): Ibn' Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^{2}.s/V^{e}.s.H, Damas, 1963

«ابن عقيل وانبعاث الاسلام التقليدي في القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري». دمشق، ١٩٦٣.

للفلسفة[٢] فسوف تبدو واسعة جداً وأكبر من طاقتنا. سوف نكتفي إذن بدراسة الملحوظات التي لها علاقة مباشرة بموضوعنا كما يفعل كتّاب الأطروحات الجامعية عادة.

إن حالة مسكويه توضح لنا بكل جلاء ذلك المصير الظالم الذي لحق بالفلسفة والفلاسفة في أغلب الأحيان. أقصد بأن التراث الثقافي العربي لم ينصفهم للأسف الشديد بل وظلمهم كثيراً. فنحن نعلم أن مسكويه كان قد عرف بعض الشهرة في الفترة الأولى من حياته على الأقل. وهذا ما يمكن التأكد منه من خلال دراسة أعماله وشهادات بعض معاصريه، وهي في الغالب إيجابية[٣]. ولكن الأجيال القادمة راحت تساوي بين جميع قيم الماضي بشكل مستمر ومنتظم، وراحت تخلع عليها نفس الصفات التقريظية ونفس الأحكام التقليدية[٤] بشكل لا يتغير ولا يتبدل. وبالتالي فلم تحتفظ منه ـ أي من مسكويه ـ إلا بذكرى تلك الشخصية التي لقيت الحظوه في بلاط البويهيين والتي كانت ضليعة بمعرفة «الآداب وعلوم القدماء». وحده ياقوت الحموي يقدم لمحة مطولة نسبياً عنه. وفيها يذكر بعض النصوص الأساسية من الدرجة الأولى. وبعد ياقوت كان ينبغي علينا أن ننتظر ظهور الخوانساري (م. ١٣١٣ م) لكي نجد بعض المعلومات الموسعة عن حياة مسكويه وأعماله. وهي معلومات مبنية على قراءات مباشرة وشخصية. وبين هذين المؤلفين نجد القفطي (م. ٦٤٦ هـ)، وابن العبري(م. ٦٨٦ هـ)، والشهرزوري (م. ٦٤٨ هـ). وهم يكتفون جميعاً بنساخة بعض مقاطع «صيوان الحكمة». هذا في حين أن ابن أبي أصيبعة (م. ٦٦٨ هـ) يخصص له ثلاثة أسطر فقط لكي يعدد أسماء ثلاثة كتب!. . .

وقد يدهشنا هذا الوضع ويدفعنا للتساؤل: كيف يمكن لمفكر في مثل هذا الحجم والأهمية أن يثير مثل هذا القدر الضئيل من الاهتمام؟ فقد كان مسكويه

---

(٢) ينبغي ان ننطلق من «نوادر الفلاسفة» لحنين بن اسحاق حتى نصل الى قطب الدين اشكيفاري مروراً بابن النديم، ابي سليمان المنطقي، ابن هندو، سعيد الاندلسي، القفطي، الخ.. (مخطوطة ابن اسحاق المذكورة موجودة في مكتبة الايسكوريال باسبانيا، رقم ٧٥٦). واما قطب الدين اشكيفاري فقد عاش في القرن السابع عشر الميلادي. ان الدراسة المعمّقة لكل هذه المصادر والمراجع ينبغي ان تبين لنا كيفية تشكل صورة ما عن تاريخ الحكمة، وكيف فرضت نفسها شيئا فشيئا في المجال الاسلامي، وكيف اغتنت على مدار التاريخ، او على العكس، افتقرت وضمرت.

(٣) كأبي سليمان، والخوارزمي، والثعالبي.

(٤) سواء أكان ذلك في الاتجاه المؤيد او المعادي.

يمتلك عدة أوراق (أو عدة ميزات) كافية لكي تجبر الآخرين على احترامه أو لكي تخلّد ذكراه لدى الأجيال القادمة. فهو لا يحتل فقط مكانة الوسيط[٥] الذي صالح بين الفلاسفة والمتكلمين داخل الفلسفة العربية ـ الاسلامية، وإنما ألّف أيضاً كتباً في الأدب، ثم بشكل أخص تاريخاً كونياً كان جديراً بأن يترك أثراً في كتب المختارات والأدبيات التاريخية. ولكن كل شيء يحصل كما لو أن كتاب تجارب الأمم قد حيَّر القراء بسبب توجهه الأخلاقي المحض فيما يخص الجزء المبتكر منه[٦]. وحتى تلميذه الروزرواري الذي يثني عليه ثناء تقليدياً أو تقريظاً يبدو أنه يفضل «كتاب التاج»[٧]. واما فيما يخص كتاب «أنس الفريد» الذي قال عنه القفطي بأنه «أفضل كتاب أُلف عن الأساطير القصيرة والتعاليم الحكيمة» فإننا لم نجد فيه أي استشهاد منقول من كتب مسكويه.

إن هذه الملاحظات البسيطة السابقة تُبينُ لنا مدى أهمية البحث والتحرّي عن موضوع مهم وشيّق جداً ألا وهو: مصير الأعمال الفكرية المهمة ومؤلفيها داخل سياق تراث ثقافي معين. إن حالة مسكويه (وهي ليست حالة معزولة أبداً) تبين لنا أنه قد وجدت في الواقع بدءاً من القرن الخامس الهجري عدة أنواع متعددة من التراثات بتعدد العائلات الروحية أو المذاهب الدينية. وتحدد هذه العائلات الروحية نفسها أساساً عن طريق تصور معين للعلم والدين. فنلاحظ مثلاً أن التراث الايراني ـ الشيعي يفتح صدره أكثر «للفلسفة الشرقية»، هذا في حين أن التراث العربي ـ السني يبدو معادياً «للعلوم الدخيلة»، أي الأجنبية. وبالتالي فقد راح يحصر نفسه أكثر فأكثر في دراسة العلوم الدينية والتاريخية واللغوية. وداخل كلا هذين الاتجاهين الكبيرين للاسلام راحت تتشكل مدارس عديدة مع «طبقات علمائها»، وكتبها المدرسانية التلقينيّة الكلاسيكية، وعقائدها الإيمانية وحصلت تمايزات مهمة أحياناً داخل المذهب الواحد. فمثلاً داخل المذهب السني يمكن القول بأن الحنابلة والشافعيين والحنفيين والمالكيين والأشاعرة والفلاسفة كانوا يشكلون جماعات

(٥) وعن طريق الاخلاق استطاع الفلاسفة العرب ـ المسلمون ان يمارسوا تأثيرهم الكبير والدائم على الفكر الاسلامي. ونلاحظ بهذا الصدد ان معظم أطروحات «تهذيب الاخلاق» موجودة لدى الغزالي في كتابيه «إحياء علوم الدين» و«ميزان العمل». يضاف الى ذلك ان كتاب مسكويه ما انفك يغذي حتى يومنا هذا الكتب المتداولة التي تعلم الأخلاق في المعاهد التقليدية (الازهر، كليات الشريعة...).

(٦) لقد استفاد ابن الاثير من هذا الكتاب دون ان يشير اليه.

(٧) أنظر «ذيل تجارب الامم»، ص ٢٣.

متنافسة، هذا إن لم تكن متعادية فيما بينها صراحة[٨]. من المعلوم أن الأدب بصيغته الانتقائية التي تجمع من كل شيء بطرف كان يقدم للجميع أرضية مشتركة يلتقون فيها، أو عليها. ولكن فيما عداه ـ أو خارجه ـ فإن كل فئة كانت تقلّص الثقافة كلها إلى مجرد وسيلة لإثبات حقيقتها أو عقيدتها والدفاع عنها. فالحنبلي يعتبر أن مذهبه هو وحده الذي يمثل الاسلام الصحيح، وقل الأمر نفسه عن بقية المذاهب والطوائف. وهذا ما يفسر لنا سبب حدة اللهجة وعنف المضمون المستخدمين في كتب السيرة الذاتية وكتب العقيدة. كما ويفسر لنا سبب اللعنات التي يقذف بها البعض على طول الخط، وكيل الثناء والمديح بشكل مستمر على البعض الآخر. نقول ذلك ونحن نفكر هنا بكل تلك الأدبيات النضالية أو المذهبية التي جيَّشت النفوس بعد موت النبي، كما وجيشت كبار الشخصيات التي ينتمي إليها الفكر الاسلامي[٩] على مدار تاريخه الطويل.

ضمن هذه الظروف يمكننا أن نفهم السبب في أن مسكويه معروف أكثر ومقدَّر أكثر داخل التراث الايراني الشيعي منه داخل التراث السني. فقد ساهم المفكرون التالية أسماؤهم في ترسيخ سمعته الفلسفية[١٠] وتخليد ذكراه: نصير الدين الطوسي (م. ٦٧٢ هـ) وجلال الدين الدواويني (م. ٩٠٧ هـ) وميرداماد (م. ١٠٤١ هـ) وملاً صدرا (م. ١٠٥٠ هـ). وهذه نقطة مهمة وينبغي تسجيلها لأنها ستساعدنا لاحقاً على استخلاص دلالة أعمالة ومغزاها. وينبغي ألا ننسى أيضاً أن الغزالي وربما الماوردي قد استفادا من «تهذيب الأخلاق» ولكن دون أن يذكراه بالاسم أو يذكرا اسم مؤلفه أبداً[١١]. مهما يكن من أمر فإن الاهتمام بمسكويه بقي جزئياً، متقطعاً، عرضياً. هذا ما يثبته لنا موقف الخاصة الاسلامية المثقفة طيلة كل تلك الفترة وحتى القرن التاسع عشر.

---

(٨) أنظر فيما يلي، ثم هنا وهناك في اماكن متفرقة. وانظر كتاب هنري لاوست: «الانشقاقات في الاسلام»، منشورات بايو، ١٩٦٥ - **Laoust (H)** Les schismes dans L'slam, payot, 1965

(٩) أنظر بحث هنري لاوست: «علم البدع الاسلامية في ظل العباسيين»، في مجلة C.C.M 1967/2
Laoust (H): L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides, in C.C.M. 1967/2

(١٠) كان الطوسي قد لخص «تهذيب الاخلاق» ونقله بألفاظه تقريباً في كتابه «اخلاق الناصري». واما استمرارية فكر مسكويه في المناخ الايراني فيشهد عليها الخوانساري.

(١١) انظر بحث محمد اركون حول «الاخلاق الاسلامية طبقا للماوردي». بحث منشور في كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي».
Arkoun (M): Essais sur la pensée islamique, 2e éd. Paris, 1982
L'Ethique musulmane selon Mawardi.

وأما المحدثون فلم يحاولوا أن يصححوا هذا المنظور المشوّه للمصادر القديمة. ولم يغيروا موقفهم في معظم الأحيان. فهم يسيرون على خطى القدماء وكأن شيئاً لم يكن. فبما أن أول هم من همومهم هو جمع أكبر عدد ممكن من المعلومات عن التاريخ الوقائعي للعرب ـ المسلمين، فإنهم أدركوا فوراً أهمية كتاب «تجارب الأمم» فهو مليء بها. ولكنهم اكتفوا فقط بالجانب الوثائقي من العمل، وأهملوا دراسة الكتاب بصفته نتاجاً لعقلٍ ما وثقافةٍ ما بمعنى أنهم لم يموضعوه داخل الاطار العام لعصره وبيئته. وعندما نقول المحدثين فإننا نقصد الدارسين العرب ـ المسلمين كما نقصد المستشرقين. فترجمة مرجليوث لهذا الكتاب مثلاً كانت تهدف أساساً وقبل كل شيء إلى تسهيل عملية التوصل إلى المعلومات حتى بالنسبة للمؤرخين الأجانب غير المتخصصين بالدراسات العربية أو الاسلامية. واكتفى المترجم في مقدمته بذكر بعض المبادىء المنهجية وتقديم تصور ما عن التاريخ[١٢]. وأما اللمحات التاريخية المختصرة والنادرة التي خصصت لمسكويه قبل اكتشاف كتاب «تجارب الأمم» وطباعته، فكانت قد لفتت الانتباه إلى التوجه الفلسفي المحض له وأهملت البعد التاريخي. ولكنها لم تمنع تشظّي هذه الشخصية التي عملت طيلة كل حياتها من أجل تحقيق الوحدة على المستوى المعرفي. لم تنجح الدراسات الأكاديمية الدقيقة التي ظهرت عن مسكويه منذ عام ١٩٤٦ في تجاوز نواقص التخصص أو التبحُّر العلمي الفللوجي. ومن المعلوم أن هذا التبحر كان قد أكد نفسه منذ العصور الوسطى بصفته تضييقاً لآفاق البحث. فلم يكتف هؤلاء الباحثون بنقل آراء القدماء عن مسكويه كما هي، وإنما لم يفكر أي واحد منهم حتى الآن بتقديم تأويل شمولي عن كل المؤلفات التي خلّفها لنا.

ربما بدا كلامنا هذا ظالماً وغير منصف خصوصاً بالنسبة لأولئك الذين اطلعوا على أطروحة الدكتوراة التي ناقشها عبد العزيز عزت في جامعة القاهرة عام ١٩٤٦ . فبما أن هذه الأطروحة ضخمة الحجم (٤٥٥ صفحة من القطع الكبير) فإنها قد توهمنا بأنها جادة وتشكل استثناء سعيداً بالقياس إلى كل ذلك الانتاج والمطبوعات السريعة المتعلقة بموضوعنا. في الواقع أنه ينبغي الاعتراف بأن الجزء الأول (أو الكتاب الأول) من الأطروحة يجمع، وللمرة الأولى، كل المعطيات

(١٢) ان هذه المقدمة موضوعة في اول الجزء السابع من تجارب الامم والمكرس للفهارس. كما واستعادها الباحث في كتابه «قراءات في فكر المؤرخين العرب»، كالكوتا، ١٩٣٠.
- **Margoliouth**: Lectures on Arabic Historians, Calcutta, 1930.

المتبعثرة في المصادر القديمة (أقصد المعطيات الخاصة بالسيرة الذاتية لمسكويه وبالكتب التي ألفها). وقد وصل الأمر بالسيد عزت إلى حد أنه استشار المخطوطات غير المطبوعة. وهذه ميزة تُسجَّل له. وهكذا استطاع تنظيم لائحة كاملة بكل أعمال مسكويه وتقديم سيرة ذاتية مطولة نسبياً عنه. ولكنه للأسف يقع غالباً في أحضان تلك النزعة التفخيمية أو التبجيلية المنبهرة بالعبقرية والتي تعتقد بأنها تسيطر على كل شيء وتتحكم بكل شيء، في حين أنها نتاج زمن معين وبيئة معينة على الرغم من وظيفتها القيادية فالعباقرة يقعون أيضاً داخل الظروف وليس فوق الظروف. ويتبع المؤلف نفس المنهجية الكلاسيكية التي ترسخت في التاريخ الأدبي منذ القرن التاسع عشر. هكذا نجد مثلاً أن الفصل المخصص «لزمن مسكويه» يسبق السيرة الذاتية بالمعنى الخاص للكلمة. هذا في حين أن تمحيص المصادر أو نقدها قد أُجل إلى نهاية الكتاب الأول دون أي تفسير (ص ١٤٣ ـ ١٩٠). ولكننا نعرف الطابع السريع بالضرورة والتقليدي والمكرور لمثل هذه التأطيرات التاريخية العمومية. فهي توضع في مقدمة الدراسة الأساسية ولكنها تبدو منفصلة عنها، بدلاً من أن تندمج فيها وتشكل تطويراً لها ضمن منظور الشخصية المدروسة ذاتها[١٣]. ولكن الشيء الذي يخيِّب الأمل أكثر في دراسة السيد عزت هو الكتاب الثاني من أطروحته حيث يقدم تحليلاً «للفلسفة الأخلاقية» «لابن مسكويه ولمصادره». في الواقع إنه يرتكب هنا نفس الغلطة التي أدانها لدى زكي مبارك (ص ٢٣٦). نقصد بذلك أنه ركَّز تحليله على كتاب «تهذيب الأخلاق» بشكل أساسي/ وعلى «رسائل فلسفية» و«تركيب السعادات» بشكل ثانوي[١٤] فقط. وقد اعتمد على المنهجية التي تقول بأن كل فلسفة ترتكز على نظام مشكَّل بطريقة منطقية، انطلاقاً من فكرة توجيهية أساسية[١٥]. ثم يعزو إلى مسكويه، حصراً، تصوراً أخلاقياً كاملاً، ويقوم بعدئذ بتعداد مصادره الكثيرة، من قديمة وحديثة دون أن يشعر بالتناقض إذ كيف يمكن أن يكون هذا التصور الأخلاقي خاصاً به ثم نعلم أنه استقاه من مصادر عديدة؟ وأما المشكلة العويصة المتعلقة بكيفية استخدام هذه المصادر القديمة من قبل الفلاسفة المسلمين بشكل عام ثم الطابع الخصوصي الذي

(١٣) لا تزال هذه المنهجية مهيمنة على البحوث الاكثر حداثة من حيث العهد، سواء في الشرق ام في الغرب. (او في الجامعات العربية والجامعات الغربية).

(١٤) هذا الخطأ في قراءة أعمال مسكويه يتجلى ايضا في الجزء الخاص بسيرته الذاتية.

(١٥) أنظر الصفحة ٢٣٢.

يخلعه وزن التراث وقدمه على فكرهم، أقول إن هذه المشكلة الأساسية والعويصة قد أهملت تماماً(١٦) من قبل المؤلف.

وأما الأعمال القليلة الأخرى والمعاصرة التي كتبت عن مسكويه فهي جزئية جداً ومتسرعة جداً إلى درجة أنها لا تستحق التوقف عندها(١٧). فهي إما أنها تتحدث عن جانب واحد فقط من أعماله، وإما أنها تتحدث عنه كإنسان. وفي كلتا الحالتين تترك مسائل عديدة معلّقة وتشوه الآفاق والمنظورات عن طريق التجزيء والتقطيع. وهذا ما يدفعنا إلى الانخراط في دراسة نقدية وشمولية في العمق. فالمؤلف ينبغي أن يدرس من جميع جوانبه ويربط بعصره كله وإلا فلن يفهم على حقيقته.

لنتحدث أولاً عن سيرته الذاتية. نلاحظ باديء ذي بدء أن إعادة قراءة المصادر المتعلقة بها شيء يطرح نفسه علينا ويمثل ضرورة فعلية. ولكن ينبغي أن نقوم بهذه العملية هذه المرة عن طريق تجاوز أسلوب سرد النوادر المتقطعة والتبجيل المجاني والملحوظات السطحية على طريقة المؤلفين القدماء الذين ذكروه. ونحن نريد أن نتجاوز هذه «المنهجية» القديمة لكي نتوصل، إذا أمكن ذلك، إلى فهم الشخصية الحقيقية بكل أبعادها الوجودية وخصائصها النفسية ومنجزاتها الفكرية. فإذا ما قالوا لنا مثلاً بأن مسكويه كان نديم عضد الدولة فإننا لن نكتفي بتسجيل هذه الواقعة الخام كما يفعل المؤرخ التقليدي. كما ولن نكتفي بتمحيصها ومعرفة فيما إذا كانت صحيحة أم لا. وإنما سنحاول أن نفهم مدى أهمية هذه الوظيفة: بمعنى هل تزيد من قيمة شخصية المؤلف أم تنتقص منها؟ هذا هو الشيء المهم الذي تنبغي معرفته. وينطبق هذا المعيار المنهجي على كل الوقائع الأخرى في حياة صاحبنا: من خيارات، ورفض لعروض معينة، والتزامات، ونضال، الخ... لماذا نفعل ذلك؟ لأن الأمر يتعلق في نهاية المطاف بإضاءة عمل فكري ما وتفسيره بشكل صحيح.

---

(١٦) ان اهمية هذه الانتقادات سوف تبدو في فصلنا المكرس «لمشكلة المصادر والأصول». وسوف نرى عندئذ ان السيرة الذاتية ليست الا عاملاً واحداً من جملة عوامل ثلاثة هي: «الانسان ـ مؤلفاته ـ الجمهور».

(١٧) لنشر هنا بشكل خاص الى مقدمة عبد الرحمن بدوي لطبعة «الحكمة الخالدة». وانظر ايضا كتاب عبد الحق الانصاري: «الفلسفة الاخلاقية لمسكويه»، اليغار، ١٩٦٤.

- **Abdul Haq Ansari**: The ethical philosophy of Miskawayh, Aligarh, 1964.

وانظر اطروحة الباحث م. س. خان والتي لم نستطع استشارتها حتى الآن.

- **M.S. Khan**: Sources of the contemporary history of Miskawayh.

وهذا العمل أو المؤلفات ليست إلا شيئاً من بين أشياء أخرى حصلت في وجود ما، أو في حياة شخص ما فالمؤلف لا يقضي كل حياته في الكتابة وإنما يعيش أيضاً. وفيما يتعلق بالحالة الخاصة لمسكويه فإنه يمكننا أن نقول ما يلي: بما أنه كان يعتبر نفسه واعظاً أخلاقياً قبل كل شيء، فإنه يبدو من الضروري جداً ألا نفصل بين أعماله (أقصد مؤلفاته) وبين سيرته الذاتية. وإنما ينبغي أن نضيء هذه عن طريق تلك، وبالعكس فالواعظ الأخلاقي ينبغي أن يطبق وعظه على نفسه أولاً. وكما سنرى فيما بعد فإن التوحيدي لم يترك لنا مناصاً من اتباع هذا الخط المنهجي[١٨]. ويمكن القول إذن، بمعنى من المعاني، إن دراستنا تشكل محاولة طموحة ليس من أجل التوصل إلى نظام من الأفكار المجردة كما يفعل المؤرخ التقليدي، وإنما من أجل الكشف عن مثقف حيّ يعيش داخل المجتمع البويهي. إنه إنسان مثقف بكل نواقصه ومزاياه، بكل أهوائه واعتداله، بكل توتراته الداخلية وتصرفاته الخارجية، بكل أحلامه المتبلورة أو الهلامية، بكل جرأته النقدية أو امتثاليته الاجتماعية. باختصار فإننا نهدف من وراء هذه الدراسة للتوصل إلى صورة حية لإنسان يدعى مسكويه. وسوف تكون هذه المحاولة مجرد انطلاقه أولى نحو أبحاث لاحقة في مجال علم النفس التاريخي. (بمعنى أن التراث العربي ـ الاسلامي بحاجة إلى منهجية علم النفس التاريخي لإضاءته من الداخل. فمن خلال دراسة مسكويه كفرد وككاتب نضيء عصره، ومن خلال دراسة عصره نضيئه هو. وهكذا يحصل التمفصل بين علم النفس وعلم التاريخ، بين الدراسة الفردية والدراسة الجماعية. وعلم النفس التاريخي يعني دراسة العقلية الفردية والجماعية التي سادت في الماضي. وهو يدعى الآن تاريخ العقليات، ويشكل أحد فروع علم التاريخ الحديث).

لكي نتمكن من كتابة مثل هذا السيرة الذاتية دون أن نقطع خيط الحديث بشكل مستمر عن طريق الاستطرادات أو الملاحظات النقدية فإنه من الضروري أن نستعرض كل مصادرنا الواحد بعد الآخر، وذلك من أجل معرفة مدى صحتها أو مصداقيتها وموثوقيتها ثم استخلاص المعطيات والمعلومات المؤكدة منها. وسوف نصنّفها طبقاً للتسلسل الزمني من أجل الكشف عن التأثيرات التي قد تكون موجودة بينها. بمعنى أن الشهادات السابقة يمكن أن تكون قد أثرت على الشهادات

(١٨) بل ويمكننا ان نقول بان احد معاني اعمال التوحيدي يكمن في هذه المواجهة الكائنة بين الفعل والنيّة، او بين الوجود والطموح الى تغييره، او بين المعاش والتوصل الى صياغته إبداعاً وكتابةً.

اللاحقة. ويمكننا أن نتحقق أيضاً عن طريق هذا العرض المتدرج زمنياً من صحة ملاحظاتنا عن النسيان النسبي الذي أصاب مسكويه وغطّى عليه. وبالتالي فسوف ندرس على التوالي ما يلي:

I ـ معلومات السيرة الذاتية التي يمكن استخلاصها من أعمال مسكويه نفسها (أي كشف المواضع التي يتحدث فيها عن نفسه بشكل مباشر أو غير مباشر).

II ـ فرز شهادات معاصريه فيه وتجميعها.

III ـ الشهادات المتأخرة بما فيها تلك التي صدرت عن مؤلفين مُحدثين (أي ينتمون إلى عصرنا).

* *

*

I ـ أعمال مسكويه بصفتها مصدراً لسيرته الذاتية

من المعلوم أنه نادراً ما يتحدث المؤلفون العرب عن أنفسهم في كتاباتهم ومؤلفاتهم. ودون أن يصل بهم الأمر إلى حد «احتقار الأنا» فإنه يبدو أنهم قد انصاعوا في مجملهم لحسّ التواضع واعتبار الفرد المعزول شيئاً عرضياً عابراً لا يستحق الاهتمام كثيراً. فقيمة الانسان تكمن في مدى الخدمات التي يقدمها لجماعته ومدى طاعته أو خضوعه للتعاليم الالهية. وقد تجسَّد ذلك عن طريق النصّ على واجب نشر العلم والعمل من أجل الخير والمصلحة العامة في المجتمع. وحتى أولئك الذين خرجوا قليلاً على هذه القاعدة وقبلوا بالتحدث عن تجاربهم الشخصية عن طريق كتابة مذكراتهم كابن خلدون أو عبد الله الزيري، أو أولئك الذين كتبوا اعترافات أكثر حميمية وأكثر شخصية عن حياتهم الداخلية كالصوفيين، فإنهم في الواقع كانوا مدفوعين بباعث يشمل كل المسلمين ويدعوهم «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١٩]. (وإذن فالفرد لا قيمة له ضمن مثل هذا المنظور ولا ينبغي التوقف عنده كثيراً).

إن مسكويه ينتمي إلى ذلك الاتجاه المشترك لدى الصوفيين والفلاسفة الذين يعتبرون أن معرفة الذات عن طريق «محاسبة النفس» هي الشرط الأولي والضروري للتوصل إلى الحكمة. وبما أنه اهتم كثيراً بمعرفة البواعث التي تربض خلف تصرفاته الخاصة بالذات، فإنه اضطر لأن يبوح للقراء ببعض الاعترافات عن الصعوبات التي لاقاها وعن سقطاته وإخفاقاته ثم عن نهوضه من جديد. كما ويبوح لهم ببعض الاعترافات عن تصميمه وعزمه وأسفه على بعض الأشياء واستهجانه لبعض الأشياء الأخرى، الخ... ولكن بالإضافة إلى هذه الاعتبارات ذات الطبيعة الاخلاقية، فإن هناك بواعث أخرى دفعت بكاتبنا لأن يتحدث عن نفسه. فلما كان قد أُتيح له أن يختلط منذ نعومة أظفاره بكبار شخصيات عصره، فإنه وجد نفسه في حالات تستحق أن تحظى بالرواية التاريخية. وهذا ما دفع به إلى

(١٩) ان الهمّ التاريخي (او الاستلهام التاريخي) يهيمن لدى مفكر كابن خلدون او اسامة بن منقذ، واما لدى الصوفية فنلاحظ على العكس ان العلم ينتج عن الفيضان الشاعري الروحاني.

تسجيل بعض جوانب سيرته الذاتية في كتابه «تجارب الأمم». مهما يكن من أمر فإن قراءتنا الشمولية والاستقصائية لكل المؤلفات التي وصلتنا منه قد أتاحت لنا أن نجمع المعطيات الموثوقة التالية:

١ ـ تهذيب الأخلاق:

سوف نبتدىء بهذا الكتاب لأنه الأهم من وجهة النظر التي تهمنا. ويمكن اعتباره، بمعنى من المعاني، بمثابة سيرة ذاتية روحية مقنَّعة: أي مغطَّاة بستار من الإشارات إلى عقائد الآخرين ومرجعياتهم العديدة. سوف نرى فيما بعد أن الاستشهاد[٢٠] ليس مقصوداً كغاية بحد ذاته، كما أنه ليس مجرد نقل كسول لنصوص الآخرين التي طالما قُرِئت ودُرست وعُلِّق عليها. وإنما هو شيء آخر، فاعل لا منفعل. صحيح أن المتأدب أو الفيلسوف آنذاك كان مضطراً لاستعارة عبارات الحكماء الأقدمين لكي يزود نفسه باللغة التقنيّة للتفلسف، هذه اللغة التي لولاها لما وجد أي تنظير حقيقي ذي مصداقية. ولكن مسكويه كان يجد في الاستشهاد (أكثر من بقية الوعاظ الأخلاقيين الاسلاميين)[٢١] وسيلة لتبيان التوافق العقلي بين عظماء الماضي وعظماء الحاضر الذين يستطيعون دراسة الوقائع والأحداث على طريقة أرسطو أو أفلاطون مثلاً. يضاف إلى ذلك أنه عن طريق استخدام هذه المنهجية فإنه يخلع المزيد من الحقيقة والمصداقية على التجارب الشخصية التي تولّد الاقتناع فالاستشهاد بكلمة لفيلسوف كبير كأفلاطون وأرسطو يزيد من قيمة رأيك ويقنع الآخرين بك. هكذا ينبغي على القارىء أن يقرأ كل التحديدات الأخلاقية والتحليلات المتعلقة بالفضيلة والرذيلة التي يحتويها كتاب تهذيب الأخلاق بصفتها ليس فقط كمقاربة **علمية**[٢٢] للمشكلة الأخلاقية، وإنما

---

(٢٠) أنظر فيما بعد ص ١٤٨ وما تلاها.

(٢١) نقصد بالأخلاقيين المسلمين هنا أولئك الذين يعتمدون اساساً على القرآن، والحديث النبوي، والقيم التقليدية من اجل ضمّ المسلمين اليهم عن طريق **العاطفة**، وليس عن طريق **العقل**. وهذه هي حالة ابن قتيبة والطبرسي والبستي، والمكي، والغزالي، الخ... وقد تشكل نوع كامل من الادبيات الاسلامية باسم «مكارم الاخلاق»، وهو يلملم الإستشهادات والمواعظ والحكم على هذه الشاكلة من كل حدب وصوب. إنظر فيما يخص هذه الأدبيات مادة «أخلاق» في الموسوعة الاسلامية، ثم أنظر بشكل خاص مقالة بشر فارس «مكارم الاخلاق» في المرجع التالي:

- **Bišr Faris**: Makārim al - ahlaq, in Rendiconti Accademia dei Lincei, 1937, série 6, 13, PP. 411-425.

(٢٢) بالمعنى الذي سنحدده فيما بعد. إنظر الفصول المكرسة للموقف الفلسفي ونظام المعرفة.

أيضاً كقواعد أخلاقية تلهم سلوك المؤلف أو تجعله على الأقل في حالة تساؤل دائم بينه وبين نفسه[٢٣]. (فهو يتواصل مع فلاسفة الماضي عن طريق الاستشهاد بهم وتلقيح رأيه بآرائهم والاستئناس بهم).

وبالتالي فيمكننا أن نعثر في هذا الكتاب، كما في غيره من الكتب الفلسفية المكتوبة بنفس الروح، على معلومات عديدة تتعلق بأصل أو منشأ الكون العقلي لمثقف مسلم عاش في القرن الرابع الهجري. ثم يمكننا انطلاقاً من ذلك أن نتساءل عن نوعية النظرة التي يمكنه أن يشكّلها أو يحملها عن بيئته وعصره. ونأمل بفعلنا ذلك أن نقدم في آن معاً مثالاً يُحتذَى ومساهمة في إنجاز بحث أكثر طموحاً، بحث يهدف إلى استكشاف «الفضاء العقلي»[٢٤] لحضارة بأسرها. وينبغي أن نكون معترفين بالجميل لمسكويه الذي دفعنا بواسطة هذا الجانب من عمله إلى اتباع منهجية جديدة في القراءة. وهي منهجية لم تطبّق حتى الآن على نصوص الفلاسفة المسلمين بحجة أنها تأملية صرفة[٢٥]. (وبالتالي فينبغي أن تدرس بشكل مستقل عن العصر والظروف والملابسات الاجتماعية. فبما أنها أنظمة فكرية صرفة فيكفي أن نستخرج هذا النظام الفكري من أعمال المؤلف ونعتبرها كياناً قائماً بذاته...). ولكن هذه ليست هي منهجيتنا. بالإضافة إلى هذه المعلومات العامة التي تتيح لنا معرفة «الانسان مسكويه» في العمق، فإن كتاب «تهذيب الأخلاق» يحتوي أيضاً على بعض المعلومات الصريحة التي لم تُستغَلّ (أو لم تدرس) حتى الآن من قبل كتّاب السيرة الذاتية. إليكم الآن هذه المعلومات:

ص ٢٩: تلميح غامض إلى الظروف التي ألّف فيها كتاب «تهذيب الأخلاق».

ص ٦٠ ـ ٦١: التحسُّر على السقوط في إغراء الرفاهية ورغد العيش والحياة السهلة في بعض الأحيان.

ص ٢١١: تلميح إلى عضد الدولة.

---

(٢٣) تتحكم هذه المناقشات برؤيا كاملة للعالم وبممارسة كاملة للتاريخ (او لكتابة التاريخ).

(٢٤) حول هذا المفهوم المهم أنظر: جورج غوسدورف: العلوم الانسانية والفكر الغربي، وبخاصة الجزء الثاني الذي يتخذ العنوان التالي: اصول العلوم الانسانية، منشورات بايو، ١٩٦٧.

- **Gusdorf (G)**: Les sciences humaines et la pensée occidentale. tome II: Les origines des sciences humaines, payot 1967.

(٢٥) نقول ذلك ونحن نفكر بالاعمال والبحوث العديدة المتركزة حول ابن سينا بشكل خاص.

ص ٢١٢: يرى بحسب تجربته أن طريقة حياة الملوك ومستوى معيشتهم وإنفاقهم ليسا إلا مظاهر عابرة وخادعة. (بمعنى ينبغي ألاّ نغترّ بها، فكل شيء يمضي ويفنى بما فيه بذخ الملوك وأبهتهم ومظاهرهم). ونجد في نفس الصفحة العديد من الاشارات أو التلميحات ذات الطابع العمومي، ولكن التي تنطبق أيضاً على حالته الشخصية. إنظر فيما يلي من دراستنا ص ٩٠ وما تلاها.

٢ ـ كتاب تجارب الأمم:

وهو كتاب مهم ومكتوب ضمن خط الكتاب الشهير للطبري عن «التاريخ الكوني». ولكن الاختلاف مع تاريخ الطبري يظهر جلياً واضحاً بدءاً من تأريخه لعهد المقتدر (٢٩٦). إن الناشر والمترجم الانكليزيين إذ حصرا جهودهما بهذا الجزء الأخير لم يخطئا في تقدير أهميته فبدءاً منه أصبح مسكويه يؤرخ لأحداث قريبة منه زمنياً، بل ومعاصرة له، وكان شاهداً عليها. وهنا بالضبط يكشف مسكويه بأكبر قدر من الدقة عن خاصيته المزدوجة بصفته حكيماً منظِّراً ومراقباً عملياً فطناً لممارسات الحكم وأعمال السلطة. سوف ندرس فيما بعد التوجه الخاص الذي يخلعه موقف الحكيم على التاريخ. وسوف نكتفي هنا بالاشارة إلى المقاطع التي يقبل فيها المؤلف بالتحدث عن نفسه:

ـ **الجزء الأول**: إن هذا الجزء الذي يتناول الأحداث الواقعة بين عامي ٢٩٥ ـ ٣٢٩ لا يحتوي على أي إشارة إلى حياته الشخصية. والسبب بسيط: لأن مسكويه لم يشهد شخصياً هذه الفترة. يمكننا فقط أن نجد المقطع التالي الذي يتحدث عن إسراف المقتدر وتبذيره: «قال صاحب الكتاب: ولقد وعظت أنا بذلك بعض مدبّري الملك فأكثرت عليه فتبسَّم تبسُّم المدلّ بكثرة الذخائر والأموال. فما أتت عليه سنتان حتى رأيته في موضع الرحمة حيث لا تنفعه الرحمة. وسأشرح خبره وحاله إذا انتهيت إليه بمشيئة الله». (تجارب الأمم، ج١، ص ٢٣٨).

ونلاحظ أن مثل هذه التنبيهات والمواعظ متنثرة هنا أو هناك على مدار الكتاب، ولكن مصاغة بشكل غير مباشر. فهو يستعير معلوماته غالباً من ثابت بن سنان الذي ضاعت مؤلفاته للأسف ولم تصل إلينا (م. ٣٦٥).

وأما الجزء الثاني من الكتاب فيتزامن مع الفترة الأولى من صعود نجم المؤلف واشتهاره، وبالتالي فهو يقدم لنا معلومات أكثر غزارة وصراحة وواقعية ومباشرة. وإليكم مواضع ذلك:

الجزء الثاني: ص ١٣٦: بعد عام ٣٤٠ كان المؤلف شاهداً بشكل مباشر على مختلف الأخبار والمعلومات التي ينقلها في كتابه. كما ويعتمد على حكايات موثوقة جداً، حتى لكأنه شهدها مباشرة.

ص ١٤٦: شهد المؤلف بأم عينيه غضب معز الدولة العارم والمهين ضد المهلبي.

ص ١٨٤: يذكر فيها تعلُّم تاريخ الطبري على يد ابن كامل القاضي.

ص ١٨٥: يذكر فيها بأنه قد شهد مثول ثلاث شخصيات غنية أمام المهلبي، وذلك في عام ٣٥٠ هـ.

ص ٢١٨ ـ ٢١٩: يذكر في هاتين الصفحتين كيف حضر استقبالاً مهيباً في القصر على شرف إبراهيم السلار.

ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥: يذكر فيهما كيف أنقذ مكتبة ابن العميد.

ص ٢٣٠ ـ ٢٣١: يتعرض فيهما لمحادثة جرت بينه وبين ابن العميد.

ص ٢٧٢: يذكر فيها بأنه لم يترك أبا الفضل (ابن العميد) أثناء معاركه الحربية.

ص ٢٧٦: يذكر فيها بأنه لم يترك أبا الفضل بن العميد طيلة سبع سنوات ليلاً ونهاراً.

الصفحتان ٢٩١ و٢٩٣: يقول فيهما بأن عضد الدولة قد كلفه رسمياً بجمع كنوز قلعة أردمشت.

ص ٣٣٨: يقول فيها بأنه ترك الريّ عام ٣٦٤ هـ مع أبي الفتح بن العميد من أجل إنقاذ بختيار المحاصر من قبل الأتراك في مدينة واسط.

ص ٣٩٤: يقول فيها بأنه دافع عن طاشتم أمام عضد الدولة.

الهوامل والشوامل:

إن كتاب «الهوامل والشوامل» يمثل مؤلفاً مهماً. وهو يحتوي على أجوبته التي صاغها كرد على أسئلة أبي حيان التوحيدي. ويشتمل هذا الكتاب، مثله في ذلك مثل كتاب «تهذيب الأخلاق»، على إشارات ومعلومات عديدة متبعثرة هنا وهناك. وسوف تساعدنا على استكشاف الموقف الفلسفي والطباع الشخصية لمسكويه. وأما

فيما يخص المعلومات المباشرة والصريحة عن حياته، فإنها لا تتجاوز للأسف الشديد بعض الاشارات الغامضة والبعيدة. لنذكر بعضها هنا:

ص ١٨: يتحدث فيها عن صديق له مقرب جداً من صاحب السلطان.

ص ٣٢: يؤكد فيها على قناعته بأن الانسان الكامل لا ينبغي أن يوفّر أي وسيلة لكي يصبح أكثر كمالاً بواسطة المعرفة والعلم.

ص ١٠٩: يقول بأنه راعى التقليد السائد وذلك عندما تحدث عن الله بلغة مكرَّسة من قبل الوحي.

ص ١١٩: يلمح فيها إلى بعض أصدقائه الذين يلومون أنفسهم لأنهم لا يستطيعون التخلّص من العادات السيئة.

ص ١٧٢: يلمح فيها إلى رحلاته العديدة التي تعرّف أثناءها على أناس عديدين ينتمون إلى أصول مختلفة. وقد أتاح له ذلك دراستهم والتمعُّن فيهم من خلال علم الفراسة.

ص ٣١٩: يدين فيها جهل المانويّين الذين طالما سمع بأذنه خداعهم وأكاذيبهم التي يحاولون بوساطتها أن يحرفوا الناس البسطاء عن القوانين أو الشرائع الصحيحة.

كتاب الحكمة الخالدة:

هذا هو الكتاب الأكثر «لا شخصيةً» من كتب مسكويه. فهو لا يذكر فيه أي شيء يخص حياته، اللهم إلا في الصفحة الخامسة من المقدمة حيث يتحدث عن كتاب للجاحظ قرأه في صغره. عنوان الكتاب: «استطالة الفهم على العجز»[٢٦]. وقد كشف له هذا الكتاب عن وجود كتاب آخر مهم جداً بعنوان جاويدان خرد (بالفارسية، أي «الحكمة الخالدة» بالعربية). وقد بحث عن هذا الكتاب بكل حماسة وتلهف في جميع البلدان التي زارها.

ص ٢٣: يستشهد فيها بحالة وزير يريد أن يتقيد بقاعدة أخلاقية، ولكن دون أن يتبين لنا أن بحثه قائم على معرفة بالذات.

(٢٦) أنظر بحث شارل بيلا: جرد لأعمال الجاحظ، في مجلة آرابيكا، ٢/ ١٩٥٦، ص ١٦٢.
- **Pellat (ch)**: Inventaire de l'oeuvre Gahizienne, in Arabica 1956/2, No, 83, P. 162.

ص ٢٥: يحيلنا فيها إلى كتابه «تهذيب الأخلاق».

ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦: يحيلنا مرة أخرى إلى كتاب «تهذيب الأخلاق» ويوضح لنا نواياه ومقاصده عن طريق تجميع نصوص مختلفة والاستشهاد بها.

كتاب المستوفى:

يبدو أن هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة أشعار نظمها مسكويه، ولكن لم تصل إلينا. وقد ذكره كلٌ من ياقوت والشهرزوري نقلاً عن «صيوان الحكمة» (إنظر فيما يلي). ويبدو أن هذا الديوان كان مهماً، ولكنه للأسف ضاع. والدليل على أهميته قول المؤلف: «وقد صدق رحمه الله (أي ابن العميد). فإني كنت أنشده لنفسي الأبيات التي تبلغ عدتها ثلاثين وأربعين فيعيدها بعد ذلك مستحسناً. وربما سألني عنها ويستنشدني شيئاً منها فلا أقوم بإعادة ثلاثة أبيات منتظمة على نسق حتى يذكّرنيها ويعيدها.» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٧٦).

أما بعض العيّنات التي استشهد بها الثعالبي من هذا الكتاب فهي متأخرة بشكل كلي تقريباً. وهذا يعطينا فكرة عن مدى محدودية مختاراته. نقول ذلك لأنه من المتوقع أن يكون مسكويه قد نظم الكثير من أشعار المناسبات، ولو أنها وصلتنا لكانت قد أغنت معرفتنا بسيرته الذاتية. ولكن بسبب ضياع كل ذلك فإننا مضطرون للاكتفاء بالملحوظات التالية:

ـ لقد عاش شيخوخة طويلة، متوحدة، صعبة، لأن موارده المادية قلّت وهجره أصدقاؤه.

ـ كان رضى عميد الملك عليه قد أعاد له، ولو لفترة قصيرة، «بشاشة الشباب وسعادته». وقد استعاد عندئذ شيخوخة ناعمة على الرغم من أن الموت كان يترصده في كل لحظة[٢٧].

ـ «أدركت بالقلم المصنوع من قصب	ما ليس يُدركُ بالخَطّيّ والقُضُبِ
ونلت بالجِدّ والجَدّ اللذين هما	أمنيتا كل نفس وكل مطّلب»[٢٨]

(٢٧) ينبغي ان نأخذ بين الاعتبار الاهمية الظرفية العابرة لكل اعتراف ذاتي معبّر عنه شعراً. فالتعبير الشعري يفرض ايقاعاً على الجملة كما على القلب.

(٢٨) من الصعب ان نقدر في هذين البيتين الجزء العائد الى التشدق الشعري، والجزء العائد الى الوزن. وهما شيئان تقيّد بهما مسكويه فعلا في مدائحه التقريظية.

ـ كان مسكويه قد تبادل الهجاء مع أبي العباس الضبي[٢٩]. وقد تبين لنا أن مسكويه على الرغم من مبادئه النبيلة مستعد للانتقام ورد الضربات بالطريقة نفسها واللهجة نفسها إذا لزم الأمر فلا يتورع عن استخدام الألفاظ المقذعة في الهجاء.

ـ لقد ألف قصيدة هجاء ضد الصاحب بن عباد بعد موته. وإذا صحت نسبتها إليه فإنها تسيء إلى سمعته الأخلاقية كثيراً. فهي تحتوي على ألفاظ مقذعة وعبارات جنسية فاحشة لا يمكن أن يتفوه بها عاقل. نقول ذلك وبخاصة أنه نظمها بعد أن تجاوز الخامسة والستين من العمر وبعد وفاة عدوه. وهذا لا يليق[٣٠].

وصية مسكويه[٣١]

هنا نقع على وثيقة مليئة بالمعلومات الشخصية عن السيرة الذاتية لمسكويه. وهي تمثل نوعاً من التحول الحاسم في حياة مؤلفها، بمعنى أنها شطرت هذه الحياة إلى شطرين: ما قبل/وما بعد. ففي حياته السابقة كان يكرس مواهبه الفكرية من أجل الشهرة والتوصل إلى بلاط الأمراء ونيل المنزلة الاجتماعية المرموقة والتمتع بمباهج الحياة. وأما بعد التحول ـ أو بعد الوصول إلى ما يبتغيه ـ فقد أصبح الكمال الاخلاقي بحد ذاته هو هدفه الأول والأخير.

إن نص الوصية يتخذ أهمية قصوى بالنسبة لنا وسوف يحسم تأويلنا للمعطيات الأساسية لسيرته الذاتية. فهو يجبرنا في الواقع على أن نأخذ بعين الاعتبار سيرته الذاتية الروحية ونغلّبها على ما عداها[٣٢]. إننا نغلّب السيرة الذاتية الروحية على السيرة الذاتية العامة التي تكتفي بسرد الوقائع الخارجية لحياة شخص معين. وعندئذ سنجد أنفسنا مدعوين لأن نفهم كيف أن فكرة الكمال تنتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة الظهور والتحقُّق الفعلي، أو من مرحلة التصور الشكلاني المحض إلى مرحلة التجسُّد في روح شخص معين وفي سلوكه. وهذا ما يتيح لنا أن نقدم بعض

---

(٢٩) هوصديق الصاحب بن عباد وخليفته. أنظر فيما بعد، ص ٨٦.

(٣٠) ولكن ينبغي الا نطلق احكاماً اخلاقية على هذه اللغة «البذيئة» التي يستخدمها الادب العربي بكل سهولة وطيبة خاطر. ذلك ان العقلية الاسلامية الكلاسيكية لا تشاطر ابداً العقلية المسيحية تشددها الاخلاقي فيما يخص المحرمات الجنسية.

(٣١) هناك وصيتان لا وصية واحدة كما سنوضح ذلك لاحقا.

(٣٢) بالمعنى الذي حدده ل. ج. كان في كتابه: «ثلاث مقالات عن بول فاليري»، غاليمار، ١٩٥٨.

- L.J. Cain: Trois essais sur P. Valéry, Gallimard, 1958.

عناصر الجواب على سؤال أساسي كان قد شغل التوحيدي والكثير من معاصريه حتى درجة الهوس. هذا السؤال هو: إلى أي مدى يمكن لسلوك حكيم ما أن يكون ترجمة حرفية أمينة لتعاليمه النظرية؟ بمعنى آخر: إلى أي مدى يمكنه أن يطابق بين أفعاله وأقواله، أو كما يقال في اللغة العربية الكلاسيكية «العمل بالعلم». وإذا ما أجبنا عن هذا السؤال فإن العلاقة بين المؤلف وأعماله وجمهوره يمكن أن تُضاء لنا في ذات الوقت.

شهادات معاصريه فيه

لدينا خمس شهادات فقط عن مسكويه، ولكنها ليست متساوية من حيث الطول والأهمية. وهذا شيء قليل. فخمس شهادات لا تروي الغليل. نقول ذلك وبخاصة أن إثنتين منها قصيرتان جداً وغامضتان وتكتفيان بالتلميح إليه من بعيد. يضاف إلى ذلك أن شهادة الثعالبي امتثالية وتقليدية جداً كعادته. ولكن على الرغم من كل ذلك فإن هذه الشهادات الخمس سوف تشرط كل المعلومات اللاحقة عنه لأن الجميع سينقلونها فيما بعد. نضرب على ذلك مثلاً اللمحة التي خصصها ياقوت الحموي له في «معجم البلدان»، والتي هي عبارة عن مجرد نسخ حرفي للمقاطع الأساسية الواردة في هذه الشهادات دون أي تدخل نقدي، أي دون أي مراجعة أو تمحيص.

إن الشهادة الأكثر غنى والأكثر مدعاة للاعتراض والشكوك في ذات الوقت هي شهادة التوحيدي. ولذلك فهي تتطلب تفحصاً دقيقاً.

لننظر فيها أولاً:

ـ **«الإمتاع»، الجزء الأول، ص ٣٢**: هنا نجد أن اسم مسكويه مذكور مع أسماء أخرى وليس مستهدفاً لوحده. إنه مذكور مع ابن زرعة، وابن الخمّار، وابن السمح، والقومسي، ونظيف، ويحيى بن عدي، وعيسى بن علي.

جاء في «الإمتاع والمؤانسة»، الصفحة ٣٥ ـ ٣٦ ما يلي:

«وأما مسكويه ففقير بين أغنياء وعييٌّ بين أبيناء لأنه شاذ[٣٣] وأنا أعطيته في هذه الأيام صفو الشرح لإيساغوجي وقاطيغوراس من تصنيف صديقنا بالريّ. قال:

(٣٣) في المقابسات (ص ٦٠) يستخدم نعت الغبيّ.

ومن هو؟ قلت: أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري. وصحّحه معي، وهو الآن لائذ بابن الخمّار، وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ، ولكنه محسّ في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل.

فقال: يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ورأى من كان عنده وهذا حظه! قلت: قد كان هذا، ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي، مملوك الهمّة في طلبه والحرص على إصابته، مفتوناً بكتب أبي زكرياء، وجابر بن حيان، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه، هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية، والعمر قصير، والساعات طائرة، والحركات دائمة، والفرص بروق تأتلق، والأوطار في غرضها تجتمع وتفترق، والنفوس على فواتها تذوب وتحترق.

ولقد قطن العامريّ الريّ خمس سنين جمعة، ودرس وأملى، وصنّف وروى، فما أخذ عنه مسكويه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة، حتى كأنه بينه وبينه سدّ، ولقد تجرّع على هذا التواني الصاب والعلقم، ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله. وبعد، فهو ذكيٌّ، حَسَنُ الشعر، نقيُّ اللفظ، وإن بقي فعساه يتوسط هذا الحديث، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء، وإنفاق زمانه، وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان، واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط، والكسرة والخرقة، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان، وإيثار الشحّ بالفعل، وتمجيد الكرم بالقول، ومفارقته بالعمل، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه».

ـ كتاب «الإمتاع»، الجزء الأول، ص ٤٨:

ذكر اسم مسكويه هنا مرة أخرى، وذلك ضمن مجموعة الفلاسفة الجادين والمضادين لأولئك الفاسدين الذين لا همّ لهم إلا الأكل والشرب.

ـ **كتاب «الإمتاع»، الجزء الأول، ص ١٣٦**: هنا نجد صورة عامة (أو بورتريه) عن مسكويه: «وأما مسكويه فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشي، سهل المأخذ، قليل السكب، بطيء السبك، مشهور المعاني كثير التواني، شديد التوقّي، ضعيف الترقّي، يرد أكثر مما يصدر، ويتطاول جهده ثم يقصر، ويطير بعيداً ويقع قريباً، ويسقي من قبل أن يغرس، ويمتح من قبل أن يميه، وله بعد

ذلك مآخذ كشدوٍ من الفلسفة، وتأتٍّ في الخدمة، وقيام برسوم الندامة، وسنّة في البخل، وغرائب من الكذب، وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء».

إن هذا الحكم السلبي العنيف على مسكويه سوف نلتقي به في مكان آخر. ولكن، وبانتظار مناقشته بشكل تفصيلي مطول، نود هنا أن نشير إلى تحيّزه الواضح ضده. فمطلق هذا الحكم أديب راغب في تبيان مقدرته أو «عرض عضلاته» لدى نظرائه ومنافسيه، وذلك عن طريق تطبيق معاييره الأدبية على فيلسوف متأدب آخر (أي على مسكويه). فالتوحيدي أديب (بالمعنى الجمالي للكلمة) قبل أي شيء آخر. ومسكويه فيلسوف قبل أي شيء آخر. وسوف نرى لاحقاً من خلال دراستنا لأسلوب مسكويه أنه لا يبحث عن الحلى الفنية وجمال الإيقاع وبقية الأساليب البلاغية التي كان يتميز بها النثر الفني العربي في القرن الرابع الهجري. وإنما كل ما يهمه هو دقة العبارة ووضوح الفكرة. وأما التوحيدي فأديب من الطراز الأول، وجمال أسلوبه لا يحتاج إلى تبيان. والتوحيدي إذ يطلق هذا الحكم القاسي عليه يفضح دون أن يدري مقاصده الحقيقية بخصوص الأسلوب ذاته. فهو يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى عرض عضلاته الأدبية وإلى تبيان تفوقه الأسلوبي والجمالي. ولذلك فهو يكثر من استخدام المجازات الرائعة التي تخلب العقول، وهي مجازات مرفقة بحلية الجناس والطباق المتكرر على مدار النص. وعن طريق ذلك يريد أن يؤثر على عقول معاصريه ويقنعهم بغباء مسكويه وقلة عقله.

هكذا نجد أنه لا يهدف إلى تقديم حكم موضوعي عن الرجل.

ـ **«الإمتاع»، الجزء الثاني، الصفحة الثانية**: عندما سأله ابن سعدان عن صيغتي «تفعال» و«تيفعال» ولم يجد ما يقوله لجأ التوحيدي إلى ابن عبيد الذي لم يقدم جواباً شافياً، فلجأ عندئذ إلى مسكويه الذي لم يكن «لديه أي ضوء عن المسألة».

ـ **«الإمتاع»، الجزء الثاني، ص ٣٩**: وفي أثناء هذه المحادثة ذاتها جرى ذكر الكيمياء. وعندئذ نقل التوحيدي رأي مسكويه في المسألة من جملة آراء أخرى. لنستمع إليه يقول:

«وأما مسكويه ـ وها هو بين يديك ـ فيزعم أن الأمر حقٌّ وصحيح، والطبيعة لا تمنع من إعطائه. ولكن الصناعة شاقة، والطريق إلى إصابة المقدار عسرة، وجمع الأسرار صعب وبعيد، ولكنه غير ممتنع. فقد أمضى عمره في الإكباب على هذا بالريّ أيام كان بناحية أبي الفضل وأبي الفتح ابنه مع رجل يعرف بأبي الطيب،

شاهدته ولم أحمد عقله، فإنه كان صاحب وسواس وكذب وسقط، وكان مخدوعاً في أول أمره، خادعاً في آخر عمره».

ـ «الإمتاع»، الجزء الثالث، ص ٢٢٧: كان التوحيدي قد كتب رسالة يستجدي فيها أبا الوفاء المهندس ويطلب منه أن ينقذه من الفقر. وفي ذات الرسالة يتهم مسكويه ويقول: «لقد خدعك مسكويه عندما قال لك: لقد التقيت بأبي حيان وسمحت له بأن يذهب مع البريد إلى قرمسين».

ونفهم مما تلا ذلك أن أبا حيان التوحيدي قد قام بالفعل بتلك الرحلة، ولكنه عاد منها دون أن «يجلب معه ما يكفيه للعيش شهراً واحداً».

٢ ـ كتاب الصداقة والصديق: الصفحة ٦٧ ـ ٦٨:

بعد أن يحكم على كل واحد من المواظبين على جلسته يصل ابن سعدان إلى مسكويه ويقول:

«وأما مسكويه فإنه يستردّ بدمامة خَلْقه ما يتكلفه من تهذيب خُلُقه. وأكره له المشاغبة في كل ما يجري، لا يجد في نفسه من المكانة والقرار ما يعلم معه أن مضاءه في فن هو طويل الذيل، مديد السيل، لا يأذن له في تعاطي فن آخر هو فيه قصير الباع، بليد الطباع. وصاحب هذا المذهب ممكورٌ به، مصاب بجيد رأيه. وقد أفسده: قال المهلبي، قال ابن العميد، وفُعِل ابن العميد. وما ذكره لهذين إلا استطالة على الحاضرين. والتشبُّع بذكر الرجال واضعٌ من قدر الرجال».

٣ ـ كتاب «مثالب الوزيرين»، ص ١٨ ـ ١٩:

«ولقد جرى بيني وبين أبي علي مسكويه شيء هذا موضعه. قال مرة: أما ترى إلى خطأ صاحبنا ـ وهو يعني ابن العميد ـ في إعطائه فلاناً ألف دينار ضربة واحدة. لقد أضاع هذا المال الخطير فيمن لا يستحق. فقلت له بعد أن أطال الحديث وتقطّع بالأسف: أيها الشيخ أسألك عن شيء واحد وأَصدِقْ فإنه لا مدبَّ للكذب بيني وبينك، ولا هبوب لريح التمويه علينا، لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تتخيّله في نفسك مخطئاً، ومبذراً، ومفسداً أو جاهلاً بحق المال. أو كنتَ تقول: ما أحسن ما فعله، وليته أربى عليه! فإن كان ما تسمع على حقيقته فاعلم أن الذي بدّد مالك، وردّد مقالك إنما هو الحسد وشيء آخر من جنسه. فأنت تدّعي الحكمة، وتتكلم في الأخلاق وتزيف منها

الزائف، وتختار منها المختار، فافطن لأمرك واطّلعْ على سرك وشرك».

ـ ص ١٣٧: يقال لنا فيها بأن مسكويه أتى بأبي عبد الله البصري إلى عند المتكلم ابن الثلاج، وكان «ديِّناً صدوقاً».

ـ ص ٢١٦: يذكر فيها الخليلي بيتين من الشعر كان مسكويه قد نظمهما عن ابن ثابت، الكاتب (أو السكرتير) غير الكفؤ لابن العميد، ثم عن خادم اسمه منصور. وكان في الواقع «غلام» الوزير.

ـ ص ٢٢٨: جاء فيها ما يلي: «وأما مسكويه فإنه (أي ابن العميد) اتخذه خازناً لكتبه، وأراد أيضاً أن يقدح ابنه به. ولم يكن من الصنائع المقصودة، والمهمات اللازمة، وكان أيضاً ما يقيم عليه شيئاً نَزْراً لا يقنع به إلا من لا نفس له ولا همّة. وكان يحتمل ذلك لبعض العزازة بظلّه، والتظاهر بجاهه».

ـ ص ٣٠٦: ورد فيها ما يلي: «وكان ابن عباد ورد الريّ سنة ثمان وخمسين مع مؤيد الدولة، وحضر مجلس ابن العميد أبي الفضل وجرى بينه وبين مسكويه كلام، ووقع تجاذب. فقال مسكويه: فدعني حتى أتكلم، ليس هذا نَصَفَة. إذا أردت ألا أتكلم فدع على فمي مخدّة! فقال له: أنا لا أدع على فمك مخدّة ولكن أدع فمك على المخدّة.. وطارت النادرة، ولصقت، وشاعت، وبقيت».

إن التحليل النقدي لكل هذه المعطيات أو الاستشهادات سوف يتيح لنا أن نحدد خصائص منهجية التوحيدي، أو نظرته لمعاصريه وموقفه منهم. فالتناقضات تنكشف لنا بمجرد أن نلقي نظرة سريعة على هذه النصوص. ونستشف منها أيضاً وبشكل خاص مدى «انخراطه» في ملابسات عصره. والواقع أنه يعترف هو شخصياً بمدى صعوبة الموضوعية في إطلاق الأحكام على الآخرين. فالإنسان مضطر إلى التحيُّز اضطراراً. يقول بالحرف الواحد:

«فكيف الإنصاف في وصف هذين الرجلين على هذين الحدين مع سرف الهوى، ووقدان الغيظ، وعادة الجور، وداعية الفساد، وصارفة الصلاح». (المصدر السابق، ص ٢٨).

وعلى الرغم من كل نصائح أصدقائه له بضرورة الاعتدال والتخفيف من حدة نقمته على الآخرين، إلا أنه قرّر أن يمارس الصراحة إلى أقصى حد ممكن. وقرر أن يعطي درساً في الأخلاق والسلوك ليس عن طريق التشدُّق بالأخلاق التجريدية والدعوة الوعظية للقيم الفاضلة وإنما عن طريق الإدانة المباشرة لكل أساليب النفاق

والدجل التي يتبعها أشباه العلماء أو الفلاسفة. فهم يقولون شيئاً ويتبعون شيئاً آخر. هذا ما يثور عليه التوحيدي، وهذا ما يثير نقمته العارمة على عصره. يقول: «على أني ما بهرجت مذهب المتكلمين، ولا زيَّفت مقالة المتفلسفين، وإنما قلت في أولئك انهم ادعوا العدل، وعملوا بالجَوْر، وأمروا بالمعروف وركبوا المنكر، ودعوا الناس إلى الله بالقول، ونفروا عنه بالفعل»... (المصدر السابق، ص ٣١١). إن التذمر الأخلاقي أو الاحتجاج الأخلاقي يشغل جميع كتب التوحيدي، وهو الذي يخلع على أسلوبه كل هذه الجاذبية والفرادة التي تتحدى الزمن. ولكن تجربة التمرد المعاشة بشكل متزامن على مستوى الفكر والسلوك اليومي سوف تنعكس بالضرورة على حساسية الإنسان وموقفه تجاه الآخرين. وهذا ما حصل للتوحيدي.

فقد أصبح يشعر بأنه «غريب» في بلده الأصلي وعقر داره[٣٤] لأنه رفض أن يتخلى عن كل حقوق الروح في المعرفة والفهم[٣٥]. وبدءاً من تلك اللحظة راح يغوص أكثر فأكثر في رفضه لعصره وزمنه، وراح يرفض بشكل قطعي أن يفهم نظراءه والقادة السياسيين في آن معاً. راح يصبّ جام غضبه على كل شيء. وحتى مسكويه، صديقه الأقرب[٣٦] بحسب اعترافه هو شخصياً، لم ينج من سخطه وإدانته. وكان كل ذنبه هو أنه نجح في نيل الحظوة لدى الكبار، في حين أن التوحيدي فشل. صحيح أن هذا كاف لكي يندلع التناقض لدى رجل كان قد اختص بدراسة الأخلاق وتعليمها. ولكن لندرس الآن مضمون هذه الشهادات التي تأتي شهادات أخرى لكي تنقضها أو تصححها أو تخفّف منها.

ماذا تقول هذه الشهادات الأولى؟ يمكننا أن نختصرها إلى ثلاثة تأكيدات:

١ـ «وأما مسكويه ففقيرٌ بين أغنياء، وعييٌّ بين أبيناء لأنه شاذ».

ماذا يمكن أن نقول عن هذا التأكيد الظالم أو الحكم الجائر؟ سوف يتبين من خلال دراستنا لأعمال المؤرخ ـ الفيلسوف (أي مسكويه) مدى إجحاف هذا الحكم ومدى مبالغته وغلوّه في الشطط. ولكننا نجد التوحيدي نفسه ينقض رأيه السابق

---

(٣٤) نلاحظ ان موضوع الغريب قد عولج بشكل مسهب ومعمّق في كتاب «الإشارات الالهية». ويستحق هذا الكتاب تحليلا مطولاً لكي نستخلص منه كل ابعاده النفسية والسوسيولوجية.

(٣٥) في الواقع انه حصل له هو ايضا ان يستجدي افضال الكبار. ولكن حظه كان عاثرا، وقد زادت هذه الحاجة وذلك الاخفاق من شعوره بالتمرد والنقمة على الآخرين.

(٣٦) أنظر اركون، الإنسيّة، ص ٧٤ ـ ٧٨. (اي الانسيّة العربية في القرن الرابع الهجري طبقاً لكتاب الهوامل والشوامل، بحث منشور في كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي»).

عندما يقول عن مسكويه في مكان آخر: «وبعد، فهو ذكيٌ، حَسَنُ الشِّعر، نقيُّ اللفظ». وإذا كان صحيحاً أن كتاب «الإمتاع والمؤانسة» قد أُلِّف بين عامي ٣٧٠ ـ ٣٧٥ هـ[٣٧]، فإنه لا يمكننا القول بأن مسكويه لم يكن قد أصبح معروفاً بعد. فالتوحيدي ذاته يخبرنا أن التحول الشهير الذي طرأ على شخصية مسكويه قد حصل في تلك الفترة. أقصد بالتحول هنا انقطاع مسكويه عن حياته السابقة وانصرافه إلى حياة التنسُّك والزهد بعد أن اطمأن قلبه وهدأت جوانحه. ومن المحتمل أن يكون مسكويه قد «اتخذ عهده تجاه الله» على أثر «ملامة أصدقائه الشديدة» التي أشعرته بالندامة وتبكيت الضمير. وبعدئذ أصبح واثقاً من نفسه وممتلكاً لكل طاقاته الفكرية والمعنوية والأخلاقية. ولكننا لن ننسى أنه كان قد اتهم من قبل التوحيدي بأنه «عييٌّ بين أبيناء» وليس له إلا معرفة سطحية بالفلسفة. لن ننسى ذلك عندما سندرس نظامه الفلسفي بالتفصيل ونحكم على مدى اتساعه أو ضخامته. لن ننسى مدى إجحاف هذا الحكم الجائر.

٢ ـ أما التأكيد الثاني أو الاتهام الثاني فيقول:

«ولقد قطن العامريّ الريّ سنين جمعة، ودرس وأملى، وصنّف وروى، فما أخذ عنه مسكويه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة».

وقد رد مسكويه بشكل غير مباشر على هذا الاتهام عندما قال في «تجارب الأمم»: «فأما المنطق وعلوم الفلسفة والالهيات منها خاصة فما جسر أحد في زمانه أن يدعيها بحضرته ـ أي بحضرة أبي الفضل بن العميد ـ إلا أن يكون مستفيداً أو قاصداً قصد التعلّم دون المذاكرة. وقد رأيت بحضرته أبا الحسن العامري رحمه الله وكان ورد من خراسان وقصد بغداد وعنده أنه فيلسوف تام وقد شرح كتب ارسطاطاليس وشاخ فيها، فلما اطلع على علوم الأستاذ الرئيس وعرف اتساعه فيها وتوقد خاطره وحسن حفظه للمسطور برك بين يديه واستأنف القراءة عليه وكان يعدّ نفسه في منزلة من يصلح أن يتعلم منه فقرأ عليه عدة كتب مستغلقة ففتحها عليه ودرَّسه إياها». (تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ٢٧٧).

و لا ريب في أن مسكويه قد أدرج في كتاب «الهوامل والشوامل» منتخبات غنية من وصايا العامري لكي يرد على التوحيدي أو يدحض اتهاماته. (إنظر «الهوامل والشوامل»، ص ٣٤٧ ـ ٣٧٣). وهذه المبادرة تبرهن على صدق تحوله إلى

---

(٣٧) وذلك بحسب مقدمة احمد امين لكتاب «الامتاع والمؤانسة».

حياة التنسك والعلم. والدليل على ذلك هو أنه إذا كان قد أهمل علم العامري طيلة الفترة التي كان ينهل فيها من علم ابن العميد، فإنه قد أثنى كثيراً على علم الأول عندما انتشر واشتهر بكل قوة[٣٨]. كما أن ذلك يبرهن على أن رغبته الصادقة في خدمة الحكمة قد تغلبت على كل الاعتبارات بما فيها الكبرياء الشخصية. نقول ذلك وبخاصة أن أفكاره وكتاباته لا تقل أهمية عن أفكار منافسه.

٣ ـ وأما الاتهام الثالث الوارد على لسان التوحيدي فيقول ما يلي: «وأما مسكويه فإنه يسترد بدمامة خَلْقه ما يتكلّفه من تهذيب خُلُقه».

هنا نلاحظ أن خطورة التهمة تدهشنا وتصدمنا، نقول ذلك وبخاصة أنها منسوبة إلى ابن سعدان. ولكن مخلب التوحيدي واضح فيها. والدليل على ذلك هو أننا نجد في صياغتها نفس ميل التوحيدي إلى استخدام العبارات المتوازية والمسجوعة (من سجع) من أمثال: خُلْقْ/ خُلُقْ. ومثل هذه الصياغة التعبيرية تلهي القارىء عن مدى قساوة تعبير جارح من نوع «دمامة خلقه». ولكنهم كانوا يرددون في الحلقات الفلسفية بأن «الغريزة أو الفطرة تحدد منذ البداية طبع الإنسان»، وأنه إذا كان رديئاً فمن الصعب تغييره أو تهذيبه عن طريق التعليم (غلب الطبع التطبُّع). هذا مع العلم أنه يبقى صحيحاً القول بأن «كل طبع يمكن أن يتحول أو يتغير»[٣٩].

ولكن التوحيدي يسقط في التطرف المعاكس لمسكويه: بمعنى أنه ينصِّب الملاحظة المعزولة عن شخص ما وكأنها صفة لازمة أو قاعدة دائمة. هذا في حين أن الفيلسوف (أي مسكويه) يركز على المبادىء العامة أكثر مما يهتم بالحوادث المعزولة أو العارضة. وبالتالي فهو يهمل التصرفات الفردية المحسوسة أو تقلباتها المطبقة على أرض الواقع.

ربما كان صحيحاً أن مسكويه كان يعاني في شبابه الأول حيث عاش حياة سهلة ولاهية من تلك النواقص التي يعيبونها عليه. وهي النواقص التي دفعتهم لأن يتحدثوا عن «دمامة خُلُقه أو طبعه الخسيس». فبحسب النصوص التي قرأناها فإنه

---

(٣٨) أنظر دراستنا عن «اقتناص السعادة بحسب ابي الحسن العامري»، بحث منشور في كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي».

- **M. Arkoun**: Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose. 2e éd. Paris, 1982
- L'humanisme arabe d'après le Kitāb al-Hawāmil wal-Sawāmil (P. 87-149)
- La conquēte du bonheur selon Abu-l-Hasan al-'Amiri (149-185).

(٣٩) أنظر تهذيب الاخلاق، ص ٤١.

كان: ١ ـ بخيلاً، ٢ ـ منافقاً وكذاباً، ٣ ـ حسوداً وحريصاً على الثروات والتشريفات، ٤ ـ جاهلاً ومغروراً ومحباً للمشاجرة والنزاع.

وعندما نقرأ كتب تلك الفترة نلاحظ أن الأخلاقيين المسلمين من كل الاتجاهات (وبخاصة مسكويه نفسه) قد أدانوا جميعهم هذه النواقص وركّزوا عليها كثيراً. وهذا التركيز الشديد على ذات النواقص شيء له مغزى بحد ذاته. إنه دليل ليس على النواقص الأخلاقية التي قد يتميز بها هذا الفرد أو ذاك، وإنما على حالة اجتماعية عامة. فقد كانت الأحوال الاجتماعية ـ الاقتصادية متردية وسيئة إلى درجة أن الحياة أصبحت صعبة لا تطاق، وبخاصة في المدن. وكان الكتّاب والفلاسفة يعانون من ذلك مثل غيرهم وكانوا يحاولون أن يهربوا من الفقر. وبالتالي فكانوا يتزاحمون على الثروات والتشريفات والحياة الراقية في بلاط الأمراء. أو كانوا بكل بساطة يبحثون عن حماية لهم لدى هذا السيِّد أو ذاك، لدى هذه الشخصية النافذة أو تلك. وكان هذا التزاحم الشديد على أبواب الأغنياء يدفعهم إلى الوقوع في تناقضات مؤلمة، أو يجبرهم على الكذب والنفاق والحسد والغيرة، إلخ... بمعنى أنهم لم يكونوا كاذبين بطبيعتهم كما تتوهم الأخلاق التقليدية المثالية، وإنما كانت الظروف تدفعهم دفعاً للسقوط في هذه النواقص التي يدينونها لدى مسكويه. ولكن من كان خالياً منها؟ ألم يكن التوحيدي نفسه غيوراً حسوداً تنهش قلبه النقمة على مصيره البائس وقلة حظوته لدى الأمراء؟ ولكن على الرغم من ذلك فإن الكتّاب والفلاسفة يختلفون عن بقية البشر. فوظيفتهم الأولى تكمن في تقديم القدوة والمثال للآخرين. وهم مطالبون بالمحافظة على المثال الأخلاقي ـ الديني الأعلى. وبالتالي فإن وقوعهم في هذه التناقضات كان يسيء إليهم كثيراً ويؤدي إلى تسفيههم والحطّ من قدرهم. ولهذا السبب فإن بعضهم كانوا يديرون ظهرهم للحياة كلياً وينخرطون في الصوفية، أي في حياة الزهد والتنسّك والابتعاد عن العالم. وكل ذلك لكي يتحاشوا الوقوع في هذه التناقضات الأخلاقية الناتجة عن المزاحمة الشرهة على الحياة. وأما البعض الآخر، من فقهاء وعلماء كلام وفلاسفة، فقد قبلوا بأن يلعبوا اللعبة، أي قبلوا بالانخراط في قضايا عصرهم وتحمل المسؤولية داخل الجماعة، أو قل قبلوا بكل بساطة أن يعيشوا داخل الجماعة بكل ما يترتب على ذلك من هموم ومسؤوليات. وبالتالي فقد وجدوا أنفسهم مضطرين للمساومة على القيم الأخلاقية بشكل يقل أو يكثر. وهي مساومة ناتجة عن نداء ضميرهم الأخلاقي من جهة/ وعن ضغط متطلّبات الحياة والجماعة من جهة أخرى.

ونلاحظ أن هذا الضغط كان عنيفاً ويمارس بشكل لا شفقة فيه ولا رحمة على طبقة المثقفين في بغداد أثناء القرن الرابع الهجري. وهذا ما نستنتجه من خلال قراءتنا لما كتبه التوحيدي عن هذا الموضوع. فقد قدم لنا صوراً حية وأخاذة عن ذلك العصر وتلك البيئة. ونفهم مما كتبه أن المنافسة كانت ضارية لا ترحم، وكانت تُستخدَم فيها كافة أنواع الأسلحة من شريفة أو غير شريفة من أجل نيل حظوة الأمراء والوزراء. صحيح أنه كانت توجد آنذاك بعض الشخصيات المثقفة الكبرى ذات السمعة الأخلاقية العالية والتي هيمنت على جيلها بواسطة تبحرها في العلم واتساع نظرتها[٤٠]. ولكن كانت محاطة بعدد هائل من المرتزقة والطفيليين. نقصد بذلك الكتَّاب الرديئين والعابرين والمتحزِّبين الضيقي الأفق والمبخِّرين المتملقين والبوهيميين والخطباء المتصنّعين للبلاغة أو المتشدّقين بها. وهكذا كانت تسود في تلك البيئة كل أنواع الحيلة والنفاق وسوء النية والحسد والدسائس والمؤامرات... وكل ذلك من أجل التوصل إلى بلاط القصر أو إلى حضرة السيد المحسن[٤١] الذي يتزاحم على أبوابه أنواع مختلفة من الكتاب والشعراء والمتفلسفين. لنضرب على ذلك مثلاً ما يقوله التوحيدي عن الجماعة التي يعتبرها متفوقة على غيرها لأنها كانت تتردد على حلقته العلمية نفسها، أي حلقة أبي سليمان المنطقي. يقول أبو حيان بالحرف الواحد:

«هذه مقابسة دارت في مجلس أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، وعنده أبو زكريا الصيمري، والنوشجاني أبو الفتح، والعروضي أبو محمد المقدسي، والقومسي، وغلام زحل. وكل واحد من هؤلاء إمامٌ في شأنه، وفردٌ في صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة، وهم أحياء بعد. فاستخلصتها جهدي، ورسمتها في هذا الموضع، وقد كادت تضيع في جملة تعليق كثير ضاع استعضت منه الحسرة والأسى. ومن حق العلم، وحرمة الأدب، وذمام الحكمة، أن يتحمل كل مشق دونها، ويصبر على كل شديد في اقتنائها وتحصيلها. ولا أنسب فضلاً إلى واحد منهم بعينه لأن الكلام بينهم كان يلتفّ ويلتبس، وكانت المباهاة والمنافسة تدخلان فيه، وتظهران عليه، وتنالان منه، وهذا من ذوي الطبائع المختلفة

(٤٠) نحن نفكر هنا بالتوحيدي نفسه وباصدقائه ابي سليمان المنطقي والسيرافي والقاضي عبد الجبار، الخ...

(٤١) أنظر دراستنا عن «اقتناص السعادة بحسب ابي الحسن العامري» مصدر مذكور سابقاً، ص ٦١ وما تلاها.

معروف، ومن أصحاب التنافس معتاد. ولو استتبّ القول بين سائل ومسؤول لحكيت الحال مقرِّباً ومبعِّداً ومصوِّباً ومصعِّداً. ولكن الأمر على ما عرَّفتك، فكن عاذري عند خللٍ يمر، إن أبيتَ أن تكون شاكري عند صواب تظهر عليه، إن شاء الله تعالى» (المقابسات، ص ١٢٠)(٤٢).

كان مسكويه قد عاش في مثل هذا الجو حتى التغيُّر الروحي الذي طرأ عليه وأدى إلى تحوله عن حياته السابقة. وبالتالي فقد اضطر للدخول في حلبة المزاحمة على الهبات والعطايا وتعرض للهجوم والنميمة وحاول أن يصدّ عنه هذه الهجمات بقدر ما يستطيع. وربما مارس نفس الأفعال للتوصل إلى ما يبتغيه، ودخل في نفس المؤمرات، وحاول أن يسبق الآخرين عن طريق إبراز مواهبه لدى الأمراء والكبار. ولا ريب في أنه كان يتمتع بأمان نسبي من حيث كسب رزقه ولقمة عيشه، وذلك بفضل الحماية التي كان يخلعها عليه كبار الوزراء. وتدلنا تصريحاته الخاصة(٤٣) بالذات على أنه كان يشعر بالفخر والاعتزاز لأنه أُتيح له أن يقترب من شخصيات كبيرة كالمهلبي، ثم بشكل أخص ابن العميد. ويتبدى لنا ذلك بكل جلاء ووضوح من خلال الصورة التي قدمها لنا عن «الأستاذ الرئيس حقاً»(٤٤)، أي الوزير الكبير أبي الفضل بن العميد. وربما كان يعتبر أن تردده على شخصية كبيرة في مثل هذا الحجم يعفيه من مشقة البحث عن العلم في مكان آخر. بل أكثر من ذلك، فقد كانت هناك أشياء كثيرة تزعجه في تلك «الأقوال الغامضة والملتبسة»، وفي ذلك الجهل الذي يلاحظه لدى أشباه الفلاسفة والذين طالما هاجمهم في كتاب «الهوامل والشوامل»(٤٥). وكان ولهه بالكيمياء في تلك الفترة دليلاً مؤكداً على عزلته الفكرية أكثر مما كان دليلاً على ولع صبياني بمعرفة تافهة لا جدوى منها أو رغبة مبتذلة في التوصل إلى الربح والفائدة. سوف نتحدث لاحقاً عن هذا «العلم» وعن الدلالة التي ينبغي أن نعزوها له فيما يخص البحث عن الحقيقة. وسوف نركز انتباهنا عندئذ على سوء التفاهم الخطير الذي كان يفصل بين الفيلسوف ومراسله فيما يخص

---

(٤٢) يمكننا ان نكثر من هذه الشهادات على ضوء الصور الشخصية العديدة (بورتريه) التي يقدمها لنا التوحيدي بكل براعة فنية في كتابيه «الامتاع والمؤانسة» و«الصداقة والصديق».

(٤٣) في كتاب «تجارب الامم» هنا وهناك وفي كل مكان.

(٤٤) أنظر مقالتنا: علم الاخلاق والتاريخ بحسب كتاب تجارب الامم، بحث منشور في كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي»، منشورات ميزون نيف اي لاروز، باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

- **M. Arkoun**: Ethique et Histoire d'après les Tajarib al-umam.

(٤٥) أنظر مثلاً الصفحات: ٨٨، ٩٥، ١٣٦، ٣١٦، الخ...

هذه المسألة ومسائل أخرى عديدة (نقصد بمراسله هنا التوحيدي بالطبع لأنه كان هو الذي يطرح الأسئلة في «الهوامل والشوامل»). فعندما نقرأ الأسئلة والأجوبة الواردة في كتاب «الهوامل والشوامل» والمتعلقة بمسألة الكيمياء، وعندما نصغي جيداً للهجتها وطريقة صياغتها ومقاصدها، عندئذ ندرك إلى أي مدى يظل التوحيدي متحيزاً ضد مسكويه وذاتياً جداً في أحكامه واعتراضاته. وأما مسكويه فعلى العكس من ذلك يبدو شديد الجدية في أحكامه العلمية، كما ويبدو رصيناً ومتزناً في أقواله. وبالتالي فمن الصعب تصديق الاتهامات التي يطلقها التوحيدي عليه بأنه كان مغروراً، أحمق، حسوداً[٤٦].

صحيح أن مسكويه نفسه يعترف بأن الإنسان غالباً ما يعلِّم شيئاً ويفعل شيئاً آخر، أو غالباً ما يفعل عكس ما يَنصح به[٤٧]. ولكن فيما يخص موقفه هو من هذه المسألة فيمكننا أن نستخلصه من تلك النادرة الواردة في «المثالب» والتي تخص الغيرة أو الحسد. فهنا نلاحظ أنه يتقيد بالتحديدات الأرسطوطاليسية التي كثيراً ما يذكُر التوحيدي بها. يقول مثلاً في تحديد البخل: «قال أبو علي مسكويه رحمه الله: أما سببُ ذمِّ الناس البخلَ فلأن البخل منع الحقّ من مستحقه على الشروط التي تقدم ذكرها». (الهوامل والشوامل، ص ١١٨). ويقول أيضاً في مكان آخر: «أما التبذير فهو بذل ما لا ينبغي لمن لا يستحق» (تهذيب الأخلاق، ص ٣٤). ويقول من جهة أخرى: «ولسنا نسميها خلقاً إلا بعد أن تصير هيئة للنفس يصدر أبداً عنها فعلٌ واحدٌ بلا رويّة، فأما قبل ذلك فلا تُسمَّى خلقاً، ولا يقال: فلان بخيل ولا جواد إلا إذا كان ذلك دأبه» (الهوامل والشوامل، ص ١١٩)[٤٨].

وأما فيما يخص الحسد وأقوال مسكويه عنه وحرص التوحيدي على عدم نقلها (إنظر نادرة «المثالب»)، أما كل ذلك فنجده في كتاب «الهوامل والشوامل»، ص ٧١.

«الحسد أمرٌ مذموم، ومرضٌ للنفس قبيح، وقد غلط فيه الناس حتى سمَّوا غيره باسمه مما ليس يجري مجراه. وهذا بعينه هو الذي غلَّط السائل (أي التوحيدي) حتى

(٤٦) ولكن ينبغي الا ننسى انه قد وجد في كل الازمان رجال كبيرون علمياً وصغيرون اخلاقياً. فهذا شيء ليس نادراً.

(٤٧) أنظر «الشوامل» ص ٢٩.

(٤٨) ان المزدوجة بخل/ جود حُلّلت مطولاً في كتاب الشوامل، ص ٥٠ ـ ٥١. ونجد ان صفة الكرم قد عرضت في «تهذيب الاخلاق» على اساس انها الفضيلة الاساسية الخامسة، وذلك لأن للكرم اهمية كبيرة في الوسط الاسلامي (ص ٢٤ و٢٦).

قال: ما الحسد الذي يعتري الفاضل؟ لأن من يكون فاضلاً لا يكون حسوداً». ثم يردف مسكويه قائلاً: «ومثال ذلك أن الفاضل قد يغتمّ بالخير إذا ناله غير مستحقه، لأنه يؤثر أن تقع الأشياء مواقعها، ولأن الخير إذا حصل عند الشرير استعمله في الشر إن كان مما يُستَعمل، أو لم ينتفع به بتة. وربما اغتمّ الفاضل لنفسه إذا لم يصب من الخير ما أصابه غيره إذا كان مستحقاً مثله».

وأما فيما يخص اتهام التوحيدي له بأنه مغرور يريد أن يعرف كل شيء ويرفض كل شيء بما فيه تدارك نواقصه الشخصية، فإن مسكويه يرد عليه بهذا الدعاء الحار له لكي يرفق به. يقول:

«أرفق بنا أبا حيان ـ رفق الله بك ـ وأَرْخِ من خناقنا، وأَسغنا ريقنا، ودعنا وما نعرفه في أنفسنا من النقص فإنه عظيم، وما بلينا به من الشكوك فإنه كثير، ولا تبكّتنا بجهل ما علمناه، وفوت ما أدركناه، فتبعثنا على تعظيم أنفسنا، وتمنعنا من طلب ما فاتنا، فإنك ـ والله ـ تأثم في أمرنا، وتقبح فينا، أسأل الله ألا يؤاخذك ولا يطالبك ولا يعاقبك، فإنك بعَرَض جميع ذلك إلا أن يعفوَ ويغفرَ، فإنه أهل التقوى وأهل المغفرة» (الهوامل والشوامل، ص ٢٧)[٤٩].

بعد أن أوردنا شهادات التوحيدي في مسكويه وبعد أن قارعناها بالردود والأقوال الأخرى يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: ما الذي نستخلصه في نهاية المطاف من كل هذه الشهادات؟ نستخلص منها أنه كان مستهتراً في شبابه، وأنه حاول التقرب من الكبار ونجح في ذلك، وأنه كان راغباً في تحسين طباعه الشخصية. هذه أشياء نستنتجها من أقوال التوحيدي ومن توكيد مسكويه لها، كما ونستنتجها من شهادات أخرى. ولكن بالاضافة إلى كل ذلك فإننا نستنتج شيئاً مهماً جداً ألا وهو: درس في المنهج. نقصد بذلك أننا سنلحّ فيما يخص الأخلاق على نفس النقطة التي طالما ألحّ عليها التوحيدي: أي وجود علاقة أو انعدام العلاقة بين الدعوة إلى مكارم الأخلاق نظرياً وبين تجسيدها عملياً في السلوك اليومي المحسوس. سوف نركز انتباهنا على هذه المسألة: هل كانت هناك من علاقة بين الأقوال النظرية لمسكويه، وبين أفعاله الحقيقية على مدار وجوده كله؟ أم أنه كان يكتب شيئاً، ويفعل شيئاً آخر؟. ونحن إذ نطرح هذا السؤال لا ننسى أنه كان

---

(٤٩) كان مسكويه قد حذف غالباً المقاطع التي رآها متطرفة من كتاب «الهوامل». وكان يعتقد ان التوحيدي قد كتبها تحت تأثير الانفعال الغاضب الذي يرى فيه ـ اي مسكويه ـ شيئاً غير لائق بالخطاب الفلسفي.

يوجد في القرن الرابع الهجري جمهور عام ينتظر من التنظيرات الأخلاقية أو الفكرية الأكثر تجريداً وبعداً عن الواقع نوعاً من التحسين لحياته العامة أو لوضعه البشري. كان هناك جمهور واسع يتلهَّف إلى حياة أفضل من هذه الحياة التي يعيشها: حياة البؤس والفقر والحرمان. وإذا ما توصلنا في نهاية الدراسة إلى البرهنة على أن نزعة التفاؤل الأخلاقية لم تكن لدى دعاتها إلا حبراً على ورق أو تعويضاً عن الفشل الفعلي للإنسان، فإننا عندئذ نستطيع أن نقيس حجم العظمة المأساوية لانتفاضة التوحيدي، ثم أيضاً مشروعية منهجية الهرب والتملُّص التي اتبعها مسكويه.

أما الشهادة الثانية في مسكويه فقد جاءتنا من أبي سليمان المنطقي. وهي شهادة مهمة وثمينة لأنها صادرة عن رجل يحظى بالهيبة والاحترام. ويبدو أن أبا سليمان قد هيمن على كل أبناء جيله بسبب رجاحة عقله ورسوخه في العلم(٥٠). وقد ألَّف كتاباً بعنوان «صيوان الحكمة»، ولكن للأسف لم تصلنا منه حتى الآن أي مخطوطة. ولا نعرف الكتاب إلا من خلال مختارات مقتطفة منها بعنوان «منتخب صيوان الحكمة». وهي لا تزال مخطوطة حتى الآن ولم تنشر بعد في كتاب ولا نعرف هوية مؤلفها. وقد استطعنا أن نتوصل إلى مخطوطة عنها مكتوبة بخط مراد ملاً (١٤٠٨) ويعود تاريخها إلى سنة (٦٣٩) هـ. وهي تحتوي على نبذة عن حياة أبي سليمان نفسه. وهذا دليل على أن مؤلفها يمتلك مصدر معلومات خاص به. وبالتالي فقد أصبح من الصعب أن نتوصل إلى النص الأصلي كما هو، نقصد يصعب تخليصه من الإضافات الزائدة التي أضيفت إليه أو التحسينات اللاحقة التي طرأت عليه(٥١).

وعندما نطلع على الفصل المخصص لمسكويه (في الكراسة a ١١٥ ـ a ١١٩) نتأكد من وجود يد أجنبية لعبت به أو غيَّرت فيه. فمثلاً نلاحظ اضطراباً في التسلسل الزمني للوقائع، ومن الصعب أن نعزوه لرجل كأبي سليمان. إليكم فحوى ما نجده مخطوطاً:

«أبو علي أحمد بن محمد مسكويه. هو من أعيان الزمان. وقد صحب الوزير أبا محمد المهلّبي في أيام شبيبته. وكان من خواصه ووجوه المختصين به. ثم اتصل من بعد ذلك بخدمة الملك عضد الدولة. وصار من جملة الندماء والرسل، إلى أن فارق الملك الدنيا.

---

(٥٠) كما تشهد على ذلك بكثرة نصوص «الامتاع والمؤانسة» و«المقابسات».

(٥١) أنظر بحث المستشرق د. م. دنلوب: مادة للسيرة الذاتية مأخوذة من كتاب صيوان الحكمة.

- **D.M. Dunlop**: Biographical material from K. siwan al-Hikma, in J.R.A.S, 1956/1-2 PP. 82-89.

وأما تحرُّمه بصحبة الأستاذ أبي الفضل ابن العميد وابنه: أبي الفتح(٥٢) ذي الكفايتين والملك صمصام الدولة، ومن بعد ذلك كونه في الحضرة العالية بالريّ(٥٣) وتخصّصه بسائر الأكابر إلى وقتنا هذا فمما لا يحتاج إلى شرح لاشتهاره.

وله تصانيف كثيرة مثل «الفوزين: الكبير والصغير» في علم الأوائل. وكتاب «ترتيب السعادات»، و«منازل العلوم»، و«تهذيب الأخلاق»، ورسالة «المسعدة»، وتعاليق حواشي الكتب المنطقية، وغير ذلك مما صنَّفه في جميع الرياضيات والطبيعيات والالهيات والحساب والصنعة والطبيخ، مما هو متداول في الأيدي، يُقرأ عليه في أيام مجالسه ـ إلى غير ذلك من مصنفاته في الأدب، مثل كتابه «المستوفى في الشعر» المشتمل على حل المختار منه، وكتابه المسمّى «تجارب الأمم وعواقب الهمم»، ومجموعه الذي يسمّى «أنيس الفريد»، وكتاب «جاويذان خرد» ـ وغير ذلك مما يطول شرحه. هذا مع البلاغة الجيدة، والخط الحسن، ولطف الصنعة. وإياه قصد أبو حيان التوحيدي بمسائله التي يسميها «الهوامل»، فأجابه عنها بالأجوبة التي سماها «الشوامل». فأما ما سمعت منه من مجاري أحواله، وشاهدته من سِيَره الحسنة وأخلاقه الطاهرة، فسأفرد فيه رسالة أقصرها على ذلك، إذ ليس يحتمل هذا الموضع أكثر مما ذكرته»(٥٤).

أياً تكن الرتوش التي أضافها الناسخ، فإننا نستطيع القول بأن مجمل النص يمكن أن يُعزَى، دون اعتراضات تذكر، إلى أبي سليمان المنطقي. ونلاحظ من جملة ما نلاحظه استخدام المؤلف لضمير الأنا الشخصي والإشارة إلى اللقاءات التي تمت بين الرجلين، أي بين أبي سليمان ومسكويه. كما ونلاحظ استخدام عبارة «في أيامنا هذه». ولكن الشيء الذي يدهشنا حقاً هو التناقض المطلق بين حكم أبي سليمان المنطقي على مسكويه وبين حكم صديقه والناطق باسمه: أي التوحيدي. فمسكويه يبدو لنا هنا ـ أي من خلال منظور أبي سليمان ـ بصفته شخصية غنية جداً إلى درجة أنها تستحق «رسالة خاصة» من قبل معلِّم الجيل، المهاب والمحترم. ما تفسير ذلك؟ إننا نعتقد أن السبب يعود إلى أن كليهما فيلسوف. على عكس التوحيدي

---

(٥٢) نحن نقرأ: تجرُّده.

(٥٣) ان تعبير «ومن بعد ذلك» لا يمكن ان يفهم هنا ضمن منظور زمني. وانما هو يعني حرفياً: بالاضافة الى ذلك، او ثم يجيء لكي ينضاف الى ذلك...

(٥٤) ثم يستشهد المؤلف بعدئذ بالوصية وبالمقاطع التي نشرناها في كتاب «نصوص غير منشورة لمسكويه». Textes inédits de Miskawayh.

الذي هو أديب بالدرجة الأولى. إنهما فيلسوفان يستخدمان في رسائلهما المتبادلة ذات المعايير، وذات التحديدات وذات المصطلحات (أي الكلمات ذات المعاني المتماثلة). وبالتالي فلا مجال لحصول سوء التفاهم كما هو عليه الحال مع التوحيدي المهتم دائماً بالاستخدام الأدبي للغة العربية، والذي يظل بالتالي غريباً على المسار الفلسفي[٥٥]. ومن الشيِّق أن نعرف أن أبا سليمان هو الذي كان يصغي إلى مسكويه وهو يسرد تجاربه في الحياة، وليس مسكويه هو الذي يصغي إلى أبي سليمان أو يذهب إلى عند المعلم لكي يتثقف على يديه، لأنه لم يكن لديه «الوقت الكافي».

وهكذا، وفي الوقت الذي احترم فيه الناسخ بعض الصياغات التعبيرية لأبي سليمان، فإننا نجده غير مبالٍ بالدقة التاريخية على الإطلاق. فهو يستخدم بكثرة، وعلى هواه، تعبير «من بعد ذلك»، ذاكراً أن مسكويه قد انتقل من خدمة المهلبي إلى خدمة عضد الدولة، وواضعاً علاقاته مع أبي الفضل ابن العميد وأبي الفتح وصمصام الدولة على نفس المستوى. وهذا ليس صحيحاً. فالشيء الأساسي بالنسبة له، كما بالنسبة لمعظم كتّاب السيرة الذاتية، هو أن يقولوا بأن هذا الشخص الفلاني قد عاش في كنف الكبار. وأما التسلسل التاريخي للأحداث وطبيعة الوظائف الممارسة والفشل أو النجاح في تحقيق المطامح الشخصية، أما كل ذلك فلا أهمية له ضمن هذا المنظور[٥٦]. ولكننا سنرى أنه إذا كان فيلسوفنا قد تردد على بلاط صمصام الدولة بالفعل، ثم بدون شك على بلاط بهاء الدولة لفترة قصيرة، فإن ذلك كان لأسباب مختلفة جداً عن تلك التي يثيرها لكي يشرح بداياته في المهنة. وإذا ما وافقنا الباحث د. م. دنلوب على أن «صيوان الحكمة» كان قد ألف قبل «الفهرست»، فإننا نستنتج بأن مسكويه كان لا يزال يحافظ حتى حوالي (٣٨٥ هـ) على بعض النشاطات العامة التي يصعب علينا تحديد طبيعتها ومدى أهميتها أو عدم أهميتها[٥٧].

---

(٥٥) هكذا يقدم لنا ابو سليمان المنطقي صدى آخر مختلفاً تماماً عن الوسط الانساني الذي عاش فيه مسكويه.

(٥٦) هل هناك من حاجة للقول بأننا نذكر ذلك من اجل تحديد نوعية منهجية كاتب السيرة في عصره ومن خلال امكانيات عصره، وليس من اجل نقده من خلال امكانياتنا العلمية وفضولنا المنهجي في عصرنا نحن؟ حذار من الإسقاط او المغالطة التاريخية.

(٥٧) أنظر الفصل التالي.

وهناك ثلاثة كتّاب من معاصري مسكويه تحدثوا عنه. فبديع الزمان الهمذاني وأبو بكر الخوارزمي تبادلا معه الرسائل، كلٌّ من جهته بالطبع. ونلاحظ أن بديع الزمان يدافع عن نفسه بكل إلحاح أمام مسكويه ويستخدم نبرة تقدير واحترام، ويقول بأنه لم يغتبه أبداً بالنميمة أو بالوشاية على عكس ما نقلت إليه ألسنة السوء. فقط يعترف بأنه قد تحدث بالفعل أمام ناقل هذه النميمة، ولكنه كان حديثاً عابراً لا أهمية له. يقول الهمذاني متّهماً الأعداء والوشاة: «وأنا المُسَاءُ إليه، والمجنيّ عليه، والمُستَخفّ به، لكن من بلي من الأعداء كما بليت، ورُمِيَ من الحسدة بما رميت... ولو علم الشيخ (أي مسكويه) عدد أبناء الحدد (أي أولاء السوقة) وأولاد العدد بهذا البلد ممن ليس له همّة إلا في شكاية أو حكاية أو سعاية أو نكاية لضنَّ بعشرة غريب إذا بدر، وبعيد إذا حضر» الخ.. وقد ردَّ عليه مسكويه قائلاً: «فهمت خطاب الشيخ الفاضل، الأديب البارع، الذي لو قلت إنه السحر الحلال والعذب الزلال لنقَّصته حظه ولم أوفه حقه. أما البلاغات التي أومأ إليها فوالله ما أذنت لها ولا أذنت فيها. وما أذهبني عن هذه الطريقة وأبعدني عنها. وقد نزه الله لساني عن الفحشاء وسمعي عن الإصغاء وما يتخذ العدو بينهما مجالاً»[٥٨]. ومن الممتع هنا أن نلاحظ أن مسكويه يحرص على أن يرد على الهمذاني بنفس أسلوب السجع وبأبيات شعرية مقابلة تماماً.

أما فيما يخص الخوارزمي وعلاقته بمسكويه، فيمكن القول بأن رسالة الخوارزمي تشير إلى حدث مهم حصل في حياة مسكويه، ولكننا لا نعرف بدقة ما هو. فقط نفهم تلميحاً أن أمّ مسكويه قد تزوجت في عمر متقدم بدون شك من رجل مشبوه السمعة. ويبدو أن ذلك قد أزعج مسكويه أيّما إزعاج، ولم ينفع فيه تدخل الخوارزمي ودعوته له لقبول الأمر الواقع[٥٩]. والواقع أن له مبرراته. فقد فقد أباه في سن مبكر، وعندئذ استقبل أمه واحتضنها في شبابه، ثم غمرها برعايته وعطفه بعد أن أصبح رجلاً بالغاً ومهماً. ولكن على الرغم من ذلك فإن أمه قد قررت الزواج دون أن تستشيره. وكان ذلك بمثابة صدمة كبيرة له.

---

(٥٨) الرسالة والجواب ذكرا من قبل ياقوت في «معجم البلدان»، الجزء الخامس، ص ١١ ـ ١٤. ويمكن للقارىء ايضا ان يجد الرسالة في كتاب «الرسائل» للحمداني، منشورات الهند، ١٩٢٨، ص ٣٢٣.

(٥٩) ان زواج الأم من جديد بعد وفاة الأب شيء غير مستحب في الوسط الاسلامي. انظر زكي مبارك في كتابه «النثر الفني في القرن الرابع الهجري» الجزء الثاني، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦. وهو يستشهد هنا، بشكل خاص، بكتاب «زهر الآداب»، الجزء الثاني، ص٦٢.

وأما الثعالبي فيشكل المؤلف الخامس الذي تحدث عن صاحبنا مسكويه. ولكن شهادته لا تسمن ولا تغني من جوع. فهي عبارة عن ملحوظة قصيرة ليس فيها أي جديد بالقياس إلى ما سبق. يقول: «ثم تنقّلت به أحوال جليلة في خدمة بني بويه والاختصاص ببهاء الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره وترفع عن خدمة الصاحب ولم يرَ نفسه دونه ولم يخل من نوائب الدهر»[٦٠].

ومن بين القطع الشعرية التي استشهدوا بها من شعر مسكويه نلاحظ وجود قصيدة طويلة مهداة إلى عميد الملك بمناسبة العيدين: عيد الأضحى، وعيد المهرجان، اللذين يُحتفَل بهما عادة في نفس اليوم. وهناك قصيدة مهداة إلى أبي العلاء بن الحاصول، وقصيدة هجائية ضد أبي العباس الضبي، وأخرى ضد الصاحب[٦١] بن عباد.

الملحوظات (أو الحواشي) المتأخرة

نلاحظ أن المنهجية الثابتة والمنتظمة التي يتبعها كتّاب الفهرسة والسيرة الذاتية من العرب القدماء تكمن فيما يلي: تجميع المعلومات والأخبار المتبعثرة في الكتب السابقة وذلك عن طريق نزعة انتقائية أو تلفيقية منفتحة قليلاً أو كثيراً. ومن النادر أن يلجأوا إلى أعمال المؤلف نفسه لكي يدرسوا سيرته الذاتية من خلال أعماله، أي من خلال تمحيصها ونقدها ومقارعتها ببعضها البعض على طريقة المؤلفين المحدثين. لا، إنهم يدرسونه من خلال ما قاله الآخرون فيه. وإذا ما حصل لهم أن حاولوا دراسته من خلال أعماله ذاتها كما حصل لياقوت الحموي، فإنهم يفعلون ذلك على الطريقة المعتادة لكتب الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة: أي عن طريق انتخاب أجمل مقطوعاته وأكثر نصوصه عبرة وموعظة. وبالتالي فلا ينبغي أن نتوقع أن نجد في الحواشي المتأخرة إلا إعادة نقل وتجميع للشهادات أو النصوص التي لا يمكن أن نجدها اليوم في الأعمال الأصلية. هكذا نجد مثلاً أن «مثالب الوزيرين»

---

(٦٠) تتمة اليتيمة، الجزء الاول، ص ٩٦.

(٦١) لم نستطع العثور على اي معلومات عن «ابو العلاء ابن حاصول». واما فيما يخص عميد الملك فيبدو ان الامر يتعلق بفخر الملك وزير القادر وقد لقب بعميد الملك من قبل ابن خلدون (الجزء الرابع، ٤٧٣، ٨٠١). هذا ما يوحي لنا به مرجليوث في مقدمته للجزء السابع من الترجمة الانكليزية لكتاب «تجارب الامم». وقد ولد هذا الوزير في واسط عام ٣٥٤ ومات مقتولاً عام ٤٠٧.

للتوحيدي لم يكن معروفاً لفترة طويلة ولم يكن يُستشهد به إلا من خلال النصوص المختارة التي جمعها ياقوت منه.

إذا ما أردنا تصنيف الحواشي المتأخرة التي تتحدث عن مسكويه طبقاً لغناها الوثائقي، أي طبقاً لعلاقاتها بالمصادر الأصلية، فإننا نحصل على الترتيب التالي[٦٢]:

١ ـ **ياقوت** (م. ٦٢٦ هـ): «معجم الأدباء»، الجزء الخامس، ص ٥ ـ ١٩. إن مؤرخ الأدب العربي هذا كان دائماً حريصاً على توسيع نطاق معلوماته. فقد كان مطلعاً على الشهادات الأساسية التي ذكرناها سابقاً، كما واستخدمها في تصانيفه. فهو يستشهد مثلاً بنص «الإمتاع والمؤانسة» الشهير عن مسكويه (الجزء الأول، ص ٣٥ ـ ٣٦). كما ويذكر تبادل الرسائل بين الهمذاني ومسكويه، وكذلك وصية مسكويه، وقد أخذها بدون شك عن مخطوطة «للمقابسات»، كما ويذكر شهادة الثعالبي. ولكنه لا يتحدث عن رسالة الخوارزمي، ويبدو من خلال مراجعه بأنه أهمل الحاشية الورادة في صيوان الحكمة[٦٣]. على الرغم من ذلك فمما يذكر له أنه الوحيد الذي أشار إلى أن مسكويه كان «مجوسياً وأسلم» (ص ١٠). على الرغم من أن هذه الإشارة تبدو معزولة إلا أنها ليست مستحيلة على التصديق. والدليل على ذلك هو أننا سنرى فيما بعد أن اعتناق مسكويه للاسلام الشيعي كان فاتراً جداً، وأن تصوره للدين يقترب كثيراً من تصور الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر.

الخوانساري (١٢٢٤ ـ ١٣١٣): «روضة الجنات»، ص ٧٠ ـ ٧١.

على الرغم من أن هذا الكتاب متأخر جداً إلاّ أن مؤلفه يستخدم نفس طريقة القدماء في التأليف. فهو يستعيد نفس الأخبار والمعلومات التي اطلع عليها أثناء قراءاته الواسعة، ولكن دون أي تمحيص أو حسّ نقدي. تبقى ميزته الأساسية والنادرة في أنه الوحيد الذي تحدث عن الذكرى التي خلّفها مسكويه في التراث الفارسي. فعن طريقه نعرف أن «صدر الشيرازي كان يمتلك مؤلفات كثيرة من مسكويه وكان يخبئها بكل عناية على تلامذته لأنه جمع فيها الكثير من الأسرار»

---

(٦٢) التسلسل الزمني هنا خادع. وذلك لأنه لا يتيح لنا ان نميز بشكل فوري بين المصادر الرئيسية والمصادر الثانوية او التي لا أهمية لها.

(٦٣) انظر الجدول المقارن لأعمال مسكويه والذي تقدمه لنا مختلف المصادر القديمة (جدول مثبت في آخر الكتاب الأول).

(ص ٧٠). يضاف إلى ذلك أن الشهير ميرداماد كان يقول «بأن هذا الرجل ـ أي مسكويه ـ كان يقدر تقديراً كبيراً آل البيت. وكان يعتقد اعتقاداً جازماً بأن طاعتهم والإخلاص لحجتهم يمثلان فرضاً واجباً» (ص ٧١). ولكن المؤلف لا يجد للبرهنة على هذا القول إلا مقطعاً صغيراً من «تهذيب الأخلاق» حيث يلمِّح مسكويه ـ مجرد تلميح ـ إلى شجاعة علي. فهل هذا كاف للدلالة على تشيُّعه الشديد كما يزعم الخوانساري؟ وعلى أي حال فإنه ينسخ بسرعة بعض الحواشي الخاطئة. والدليل على ذلك أنه يعزو لمسكويه كتاباً مكتوباً بالفارسية تحت عنوان: «نزهة نامة علائي». ولكن المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب هو في الواقع شخص يدعى شاهمردان الرازي[٦٤]. وكذلك يعزو إليه كتاب «أدب الدنيا والدين» للماوردي[٦٥]. كما ويتحدث عن مسكويه كما لو أنه «درس كتب القدماء ولغاتهم المهجورة» أو التي بطلت. وهذا غير صحيح. بالطبع فإن مسكويه كان يعرف الفارسية، ولكنه لم يكن يعرف اليونانية[٦٦]. وأما فيما يخص بقية المراجع، فإن الخوانساري يعتمد كلياً على الشهرورذي الذي يستشهد به وعلى «مجالس المؤمنين». ولكنه الوحيد الذي يؤكد على أن «ابن مسكويه ولد في الريّ وعاش في أصفهان وفيها مات». ثم يقول فيما بعد بأن «قبره المبجَّل معروف في حي حاجو بأصفهان». ولكنه يموضع تاريخ موته بشكل غير مفهوم بين عامي ٥٠٠ و٦٠٠! وأخيراً يمكن أن يحسب له أنه يروي بشكل تفصيلي أكثر من غيره حكاية ذلك التحدي الفلسفي الذي قذفه ابن سينا في وجه مسكويه عندما كان محاطاً بتلاميذه. إنه يروي ذلك المشهد بشكل أفضل مما فعل القفطي أو ابن العبري الذي أخذ عنه.

---

(٦٤) إنظر ج. لازار في بحثه «هاوٍ للعلم في القرن الخامس الهجري: شاهمردان الرازي». بحث منشور في كتاب تقريظي للمستشرق ماسي، طهران، ١٩٦٣، ص ١ ـ ١٠.

- G. Lazard: un amateur de sciences au Vᵉ es. H, Šahmardan al-Razi, in Mélanges Massé, Téhéran, 1963, ll. 1-10.

(٦٥) ان المقطع المذكور على هامش الصفحة (٧٠) موجود ايضا في كتاب «ادب الدنيا والدين» للماوردي، ص ١٧١ من طبعة القاهرة عام ١٩٥٥.

(٦٦) أنظر «تهذيب الاخلاق»، ص ١٠٩، حيث يثير المؤلف مرجعية ابي عثمان الدمشقي من اجل طمأنة القارىء على امانة الترجمة لنص معين. ولكنه قادر ايضا على تحديد معنى كلمة اغريقية معينة كما ورد في «رسالة في النفس والعقل» ص ١٨ وذلك بصدد كلمة «ماليخوليا». وكذلك الامر في «تهذيب الاخلاق»، ص ١٣٣ حيث يرى، مثل ارسطو، ان المعنى الاصلي للكلمة الاغريقية ديكايون (dikaion) هو «العدل». ولكن هذه ليست الا امثلة مفردة ومعزولة وليست كافية لكي تثبت معرفة مسكويه باللغة اليونانية.

ـ وأما كتَّاب السيرة الآخرون الذين ألمحنا إليهم في بداية هذا الفصل فلا يقدمون لنا أية معلومات جديرة بأن تلفت الانتباه. فالبيهقي «يصفّي» مسكويه في بضعة أسطر، وأما القفطي فيعدد بسرعة بعض عناوين كتبه. وأما شهرزوري وابن العبري فيلخصان نص «صيوان الحكمة»[٦٧]. ربما كانت هناك فائدة واحدة في كل ذلك: هي مقارعة المعلومات الواردة في هذه الكتب مع المعلومات التي استخرجناها آنفاً من كتب السيرة الأساسية التي تحدثت عن مسكويه. وإذا ما فعلنا ذلك وجدنا أن كل القوائم ناقصة، أو قل كل كتاب من هذه الكتب. والسبب واضح: فكل كتاب يعكس هموم مؤلفه قبل أي شيء آخر. ويتبدى لنا أيضاً أن كل هذه الكتب مدينة «للصيوان» بشكل يقل أو يكثر.

لكي تكون الصورة مكتملة ينبغي أن نذكر هنا أسماء المؤلفين الذين ذكروا مسكويه بشكل عارض أو عابر. فمثلاً نلاحظ أن أبا شجاع الرزرواري قد أثنى ثناء حاراً على كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه (أنظر «ذيل التجارب» ص ٥). وقد ألمح إلى وجود تشابه بين هذا الكتاب وبين كتاب «التاجي» لأبي اسحاق الصابي (أنظر «ذيل التجارب» ص ٢٣). وكذلك الأمر فيما يخص ابن خلكان، فقد تحدث عن كتاب «التجارب» ووصفه بأنه «التاريخ المشهور الذي تتناوله جميع الأيادي» (أنظر وفيات الأعيان، ج٢، ص ٩١). وأما ابن أبي أصيبعة فقد اعترف لمسكويه ببعض الكفاءة في مجال الطب وعزا إليه كتابين في هذا المجال هما: كتاب «الشربة»، وكتاب «الطبيخ» (أنظر «عيون الأنباء»، ج١، ص ٢٤٥).

أما فيما يخص المحدثين العرب والأجانب الذين اهتموا بمسكويه فإن عددهم يظل قليلاً نسبياً. ويمكن القول بأن «العاملي» يقع في طليعتهم، وذلك لأنه يمثل مرحلة انتقالية بين طريقة القدماء في التأليف، وبين الطريقة النقدية الحديثة[٦٨]. وأما عبد الرحمن بدوي فيخصص مقدمة طويلة لكتاب «الحكمة الخالدة»، ويستعيد

---

(٦٧) اليكم الآن لائحة بهذه المراجع: ظهير الدين البيهقي «تأريخ الحكماء» (المدعو ايضا بتتمة صيوان الحكمة) طبعة ١٣٥١هـ، تحقيق كرد علي، دمشق، ١٩٤٦. وانظر ايضا: شهرزوري في «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» مقطع من المخطوطة استشهد به عبد العزيز عزت في كتابه «ابن مسكويه» ص ١٤٤ ـ ١٤٥. وانظر ايضا ابن العبري في كتابه «تأريخ مختصر الدول»، طبعة بيروت، ١٩٥٨، ص ١٧٦. وانظر القفطي في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، طبعة ليبير، ١٩٠٣، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٦٨) لم نستطع استشارة النص مباشرة في كتاب «اعيان الشيعة» الذي كان عزت قد حلّله. انظر عزت، مصدر سابق، ص ٦٢ وما تلاها.

فيها القسم الأكبر من الحاشية التي كان بروكلمان قد كرسها لمخطوطات الأعمال الباقية (المقصود أعمال مسكويه بالطبع). وأما الباحث ج. و. سويتمان فقد قدم ترجمة انكليزية مع الهوامش والشروحات لكتاب «الفوز الأصغر». ولكنه لم يستخدم مختلف مخطوطات هذا الكتاب من أجل تنقيح الطبعة الوحيدة التي صدرت عنه في بيروت والتي تظل بحاجة إلى تصحيح أو تحقيق نقدي. وأما فيما يخص مقالتي س. بينيس، ور. والزر فسنعود إليهما مطولاً فيما بعد. وأما فيما يتعلق بالأفكار الأخلاقية لمسكويه فلنشر على سبيل الذكرى إلى تلك الملحوظات السطحية جداً للباحث المستشرق دونالدسون. وقد صدرت تحت عنوان: «دراسات في الأخلاق الاسلامية» (لندن، ١٩٥٣) - Donaldson: Studies in Moslim Ethics, London, 1953.

كما وينبغي أن نشير إلى كتاب زكي مبارك: «الأخلاق عند الغزالي» (القاهرة، ١٩٢٤). وكذلك «كتاب الأخلاق» لأحمد أمين (القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٥٨). وهذان الكتابان الأخيران مهمان للسبب الأساسي التالي: فهما يبيّنان كيف يُقطع كتاب كلاسيكي عن استلهامه الفلسفي لكي يُستخدم فقط بمعنى ديني إسلامي. (أي كيف يُحذف بعده الفلسفي ويتم التركيز فقط على البعد الديني).

الفصل الثاني

محاولة لكتابة السيرة الذاتية لمسكويه

«وذلك أن الغرض المقصود بوجود الانسان، إذا توجه الواحد منا إليه حتى يحصل له، هو الذي يجب أن يُسمَّى به خيِّراً أو سعيداً»

(تهذيب الأخلاق، ص ١٣ ـ ١٤).

إن هذا التصريح يدعونا لأن نكرس لمفهوم السيرة الروحية لشخص ما كلَّ أهميته وأبعاده. وبما أن الأمر يتعلق برجل عالم يميل للتأمل النظري ويفضله على الممارسة والانخراط، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتساءل عن درجات تحققه على أرض الواقع بصفته شخصاً، أو فرداً متميزاً، أو شخصية كبيرة. والشيء الذي يهمنا قبل كل شيء هو أن نجيب على السؤال التالي الذي يقع في مركز هذه الإنسيّة العربية التي نحاول أن نستكشف معناها ومدى حجمها واتساعها: هل يوجد لدى ممثلي هذه الإنسيّة من الفلاسفة، وبخاصة لدى مسكويه، تناغم وانسجام، أم تناقض وطلاق بين الخارج/ والداخل (أو بين الظاهر/ والباطن بحسب اللغة الاسلامية الكلاسيكية)؟ هل يوجد انسجام أم تناقض بين المعرفة/ والممارسة (أو بين العلم/ والعمل)؟ هل يوجد انسجام أم تناقض بين السلوك المثالي/ والسلوك الواقعي؟

إن هذه الثنائيات المتضادة كانت قد فرضت نفسها بكل قوة على الفكر الاسلامي الكلاسيكي كله. ولكن إذا ما حلّلناها اليوم على ضوء المنهجية النقدية الحديثة فإن التحليل سوف يقودنا بعيداً. ذلك أن المنهجية القديمة لا تكفي لفهمها جيداً. فلا

يكفي أن ننقل الأخبار والمعلومات على الطريقة السردية التي كان يتّبعها المؤلفون العرب الكلاسيكيون. ولا يمكن أن نكتفي أيضاً بالتفسير الميكانيكي أو بالمنهجية الميكانيكية السائدة لدى البعض. نقصد بذلك تلك المنهجية التي تتوقف طويلاً عند دراسة العلاقات التي تربط الإنسان بالوسط المحيط. وهذا الربط يكون عادة عبارة عن مجرد تجاور بين ملخصات سريعة عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة، وبين السرد المتقطع لبعض جوانب حياة الشخصية الفكرية المدروسة. وهذه هي الطريقة التقليدية المتبعة في التاريخ الأدبي. وأما فيما يخصنا نحن فإننا نفضل اتباع منهجية أخرى. فنحن نعتقد أن كتابة السيرة الذاتية لكي تكون قريبة من الحقيقة، ينبغي أن تكون عبارة عن إعادة تركيب صبورة للتركيبة النفسية التي تُنسج وتتشكل لدى كل فرد بمجرد احتكاكه بالعالم الخارجي. وعندما نلفظ كلمة العالم الخارجي فإننا نقصد أولاً الوسط الطبيعي أو الفيزيائي الذي يتشكل الإدراك الحسي للفرد عن طريق الاستيقاظ عليه أو الاصطدام به لأول مرة. كما وتنتج عن طريق الاحتكاك به تقنيّات معينة للتلاؤم أو للتكيُّف معه. كما ونقصد العالم الانساني أو البشري الذي يحيط بالفرد والذي ينقل إليه جملة من القناعات وشبكة معقدة من السلوك والتصرفات، وكذلك طريقة محددة لكي يفهم ذاته ويفهم الآخرين. هكذا تتشكل الحساسية لأول مرة عن طريق الاصطدام ـ أو الاحتكاك ـ بالعالم الخارجي في مرحلة الطفولة. وهكذا تنمو الشخصية الفردية في وسط الجماعة التي تؤمن لها فرص النجاح، أو تقمعها وتسجنها ضمن ظروف وحتميات قاسية تؤدي بها إلى الفشل. ولكن ما إن تكبر الشخصية وتنضج حتى تصبح قادرة على أن تؤثر بدورها على العالم الخارجي وعلى الظروف المحيطة وتفرض متطلبات جديدة أو ترتيباً آخر لأولويات الوجود ولا تعود منفعلة فقط وإنما تصبح فاعلة. إن هذا التبادل المستمر والتفاعل المتواصل والجدلية الحية والمرنة هي التي تولِّد القدر المتكامل للفرد داخل جماعته ومحيطه[١].

---

(١) فيما يخص معلومات اكثر عن هذه المنهجية لدراسة السيرة الذاتية، انظر: محمد اركون، «الوحي، الحقيقة، التاريخ في اعمال الغزالي»، بحث منشور في كتاب مقالات في الفكر الاسلامي، ص ٢٣٣ وما تلاها.

- **M. Arkoun**: Révélation, vérité et histoire d'près l'oeuvre de Gazali, in Essais sur la pensée islamique, maisonneuve et Larose, Paris, 2e éd. 1982.

والفكرة الاساسية هنا هي أن الشخصية الفردية مرتبطة بالشخصية القاعدية او العمومية المشتركة، وهذه الشخصية العمومية مرتبطة بدورها بالمجتمع وذلك طبقا للمعادلة التالية:

للأسف فإنه فيما يخص المؤلفين العرب القدماء فإنه من الصعب تطبيق هذه المنهجية المثالية في دراسة السيرة الذاتية عليهم. أو قل من الصعب تطبيقها بشكل كامل وقطف كل ثمارها هنا. وذلك لأن معلوماتنا عن هؤلاء المؤلفين متقطعة جداً ومحدودة وغير موثوقة في غالب الأحيان. ومن الواضح فيما يخص مؤلفنا هنا ـ أي مسكويه ـ فإن الشيء الأساسي في حياته أو في سيرته الذاتية سوف يظل مجهولاً بالنسبة لنا. وبالتالي فإننا لا نستطيع تطبيق كل أدوات المنهجية الحديثة في دراسة السيرة الذاتية عليه، ولا نستطيع أن نشبع فضولنا كمؤرخين حديثين ذوي اهتمامات متعددة الجوانب، ولم تكن معروفة لدى كاتب السيرة القديم أو لدى المؤرخين العرب القدماء. وهكذا نجد أنفسنا مضطرين غصباً عنا إلى الاكتفاء بالمنهجية الناقصة والضيقة لكاتب السيرة التقليدي. فالمعلومات تنقصنا بشكل موجع. وهنا نجد أن المسار السلبي الذي كنا قد تحدّثنا عنه في مقدّمتنا يفرض نفسه علينا شئنا أم أبينا. نقصد بذلك أنه ينبغي أن نتقيّد بكل مراحل المنهجية المبرمجة على الرغم من نقص المعلومات، وذلك عن طريق طرح الأسئلة المعلّقة محلها، هذه الأسئلة التي لا يمكن أن تتلقى حتى الآن أية أجوبة شافية. وهكذا نأمل أن نتحاشى الخطأ الشائع الذي يكمن في تركيز كل الأضواء على حياة المؤلف، ونسيان دراسة أعماله ذاتها. فأعماله ـ أو مؤلفاته ـ هي المهمة في نهاية المطاف، وعن طريقها يمكن أن نتوصل إلى إعادة تركيب البيئة التاريخية التي عاش فيها[٢]. لكي نتقيد تماماً بهذه التوجهات المنهجية، فسوف نجمّع كل المعلومات التي نعرفها عن حياة مسكويه تحت عنوانين عريضين وأساسيين: **تكوينه العلمي، ورسالته الفكرية**. ويبدو أن رسالته أو موهبته الفكرية لم تظهر إلا بشكل متأخر وذلك لأن نضجه العقلي كان بطيئاً على ما يبدو، وقد تم من خلال الاحتكاك بالكتب والبشر والحياة. وبالطبع فهناك علاقة بين تكوينه العلمي وبين حرفته الأدبية أو الفكرية. وسوف نحاول أن نضيء هذه العلاقة لأنها تساعدنا على فهم أحد جوانب العمل. (المقصود بالعمل مؤلفات مسكويه).

= الشخصية الفردية ⇆ الشخصية العمومية ⇆ المجتمع

فيما يخص مفهوم الشخصية العمومية المشتركة، انظر كتاب مايكل دوفرين: الشخصية العمومية او القاعدية المشتركة، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٦.

- **M. Dufrenne:** La personnalité de base, P.U.F 1966, Paris.

(٢) أنظر رولان بارت: «التاريخ والادب: مثال تطبيقي على راسين»، بحث منشور في مجلة الحوليات، ٣/ ١٩٦٠. يقول بارت في الصفحة ٥٢٨: «ليس راسين هو الذي ينبغي ان يجعل التاريخ يمثل امامه، وانما التاريخ هو الذي ينبغي ان يجعل راسين يمثل امامه».

١ ـ التكوين العلمي لمسكويه

لا يمكن أن نختزل التكوين العلمي لمؤلف ما إلى مجرّد ما أخذه عن شيخه أو حتى عن عدة شيوخ. صحيح أن تأثير الأستاذ يكون حاسماً أحياناً في توجيه شخصية المريد، ولكنه في غالب الأحيان ليس إلا عاملاً من جملة عوامل أخرى لها هي أيضاً أهميتها الحاسمة. وبالتالي فإن التكوين العلمي المباشر (أي التلمذة على أحد الشيوخ أو على مجموعة شيوخ) ليس إلا غطاء سطحياً لتكوين آخر أكثر عمقاً وتواصلية: أي لما ندعوه بالتكوين العلمي **غير المباشر**. والواقع أن التكوين غير المباشر يتغلب بشكل واضح على التكوين المباشر، وذلك منذ سنوات الطفولة الأولى. ويعلمنا علم النفس أن حساسية الشخص وتوجهه العام يتشكلان في تلك السنوات الحاسمة. وهذا ما يتبدى لنا بشكل ساطع لدى الأطفال الذين يتخلى آباؤهم وأمهاتهم عن تربيتهم كما ينبغي إما بسبب عدم الكفاءة وإما بسبب الإهمال. ولكن في أحسن الحالات نجد أن الطفل يُقولَب بواسطة الكلمات والحركات والإشارات والتصرفات السائدة في عائلته وبيئته الأولى. فهي تشكل بمجملها مناخاً عائلياً واجتماعياً أكثر قوة وديمومة من كل الدروس والتوجيهات التي قد يتلقاها الطفل لاحقاً من أساتذته وشيوخه (المدرسة الأولى هي العائلة والبيت).

يمكننا أن نتحقق من صحة هذه النظرية أو المنهجية عن طريق تطبيقها على حالة مسكويه. ولهذا السبب فإننا لن نبتدىء حديثنا بالتحدث عن لائحة شيوخه وأساتذته، أي عن تكوينه العلمي المباشر، وإنما سنتحدث أولاً عن تكوينه العلمي غير المباشر.

التكوين العلمي اللامباشر لمسكويه

١ـ الطفولة والشباب الأول: ٣٢٠/٣٢٥ ـ ٣٤٠. كنا قد رأينا بأن الخوانساري هو الوحيد الذي يقول بأن مسكويه قد «ولد في الريّ، وسكن أصفهان وفيها مات». وعلى الرغم من أنه يستحيل علينا أن نتحقق من صحة هذه المعلومات، إلا أنه ينبغي الاعتراف بأنه لا شيء يمنع من أن تكون صحيحة. والواقع أنه ليس من المهم كثيراً أن نعرف فيما إذا كان مسكويه قد ولد في الريّ أم لا، إذا كنا لا نمتلك المعلومات الضرورية التي تمكننا من معرفة السمات التي تميِّز هذا الوسط الحضري عن غيره: كشيراز، وأصفهان، ونيسابور، الخ... للأسف فإن الدراسات الجغرافية التي قدمها لنا المقدسي تظل محدودة ومحصورة ببعض

التفاصيل، ولا تتيح لنا أن نأخذ فكرة دقيقة وواضحة عن مدى تغلغل الاسلام واللغة العربية داخل المجتمع الايراني التقليدي. هل كان تغلغلاً كبيراً أم صغيراً، عميقاً أم سطحياً؟ فالسؤال الأساسي الذي يهمنا هنا هو التالي: هل كان مسكويه الذي ولد حتماً في هذه الأرض ذات الحضارة الايرانية العتيقة، قد أمضى سنوات طفولته في عائلة لا تزال متعلقة بعقائدها المجوسية أم لا؟ يقول المقدسي: «هو إقليم بارد كثير الثلوج والجليد، خفيف على القلب، في أهله لطافة ولباقة، إذا أفردت عنه أصفهان. واليهود به أكثر من النصارى، والمجوس به كثير. وللفقهاء والمذكّرين به ذكر وصيت، وبالخيرات معروف. ومذاهبهم مختلفة. أما بالريّ فالغلبة للحنفيين. وهم نجارية إلاّ رساتيق القصبة فإنهم زعفرانية... وبالريّ حنابلة كثير لهم جلبة، والعوام قد تابعوا الفقهاء في خلق القرآن [٣] (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥) ثم يروي لنا المقدسي نفسه حكاية شخصية تستحق أن تذكر هنا بحذافيرها، لأن أمثالها عديدة في البلاد كما يقول. يكتب في «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»: «وفي أهل أصفهان بَلَه وغلوٌ في معاوية. ووُصِف لي رجلٌ بالزهد والتعبد فقصدته وتركت القافلة خلفي وبتُّ عنده تلك الليلة. وجعلت أسائله إلى أن قلت ما قولك في الصاحب (أي الصاحب بن عباد) فجعل يلعنه ثم قال إنه أتانا بمذهب لا نعرفه، قلت وما هو؟ قال يقول معاوية لم يكن مرسلاً. قلت وما تقول أنت؟ قال أقول كما قال الله عز وجل لا نفرق بين أحد من رسله[٤] أبو بكر كان مرسلاً عمر كان مرسلاً حتى ذكر الأربعة، ثم قال ومعاوية كان مرسلاً. قلت لا تفعل. أما الأربعة فكانوا خلفاء، ومعاوية كان ملكاً، وقال النبي صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي إلى ثلاثين سنة ثم تكون ملكاً فجعل يشنّع عليّ وأصبح يقول للناس: هذا رجل رافضي. فلو لم تدركني القافلة لبطشوا بي»[٥] (المصدر السابق، ص ٣٩٩).

كانت الدعاية السياسية ـ الدينية تقسم إذن السكان بشكل خطير، نقول ذلك وبخاصة أن هذه الدعاية كانت تُغذَّى في القرن الرابع الهجري من قبل قادة ذوي أصل ايراني. وبالتالي فإن الاسلام لم يكن آنئذ موحداً ولا منسجماً، وإنما كان عبارة عن تقاطع خليط من الأفكار المختلفة التي يصعب التمييز فيها بين النواة

(٣) أنظر «أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم»، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
(٤) القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٨٥.
(٥) احسن التقاسيم، ص ٣٩٩.

الجوهرية الايرانية، وبين العناصر الوافدة من الخارج. فقد كانت هناك تعددية في الآراء والاتجاهات الثقافية المختلفة. كان هناك غليان فكري حقيقي. والدليل على ذلك وجود شخصيات ضخمة من أمثال ابن العميد الأب والابن، والصاحب بن عباد، والقاضي عبد الجبار، الخ... وكانوا يفتحون قصورهم في مراكز ثقافية عريقة كالريّ وأصفهان لمختلف أنواع الكتّاب والفلاسفة. وهكذا ازدهرت المناظرات والمناقشات والمنافسات في هذه المدن الايرانية التي لم تكن تحسد بغداد على أي شيء من هذه الناحية. وكانت السياسة الرسمية تحبّذ المذهب الشيعي أكثر من غيره. وقد كان هذا المذهب على مستوى الارستقراطية الغنية والمستنيرة يتّخذ تلوينات فلسفية ومعتزلية، بل وحتى علمانية[٦]. وهذا شيء متقدم جداً بالنسبة لوقته. وهكذا كان المثقفون يجدون على المستوى الديني والسياسي والثقافي بشكل عام الوسائل التي تمكنهم من ضمان استمرارية الإرث الفارسي. ذلك أنه ينبغي ألا ننسى أننا كنا آنذاك في فترة تؤكد فيها فارس القديمة شخصيتها وانبعاثها ليس فقط من خلال اللغة العربية، وإنما أيضاً من خلال لغتها الخاصة بالذات. وكما يقول الباحث ج. لازار: «في الواقع أن النصوص المهمة التي وصلتنا من النثر الفارسي تعود في تاريخها إلى أواسط القرن الرابع الهجري. ففي تلك الفترة كان الاستخدام الكتابي بل وحتى الأدبي ـ على الأقل الشعري ـ للغة الفارسية يمثل تراثاً طويلاً نسبياً وراسخاً»[٧]. وبالإضافة إلى الشعر وبعض المؤلفات العلمية [٨]، كان الفرس قد شكلوا بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين خلاصة عقائدية واسعة لمحاربة جاذبية الاسلام وصدّ تغلغله في المجتمع الفارسي. وهذا يكشف لنا إلى أي مدى كان فيه الدين والأخلاق المجوسية حية ومنتعشة في المجتمع الذي ولد فيه مسكويه وترعرع. بالطبع فنحن نتحدث هنا عن كتاب المجوس المقدس (أي دنكارت) الذي

---

(٦) إنظر فيما بعد الفصل المكرس «لمشكلة المصادر والاصول». لنلاحظ هنا بأن العلاقات بين المذهب الشيعي، والمعتزلة، والفلسفة لم تحظ حتى الآن بأية دراسة معمّقة. ان مؤلفات القاضي عبد الجبار وابن بابويه تستحقان، من وجهة النظر هذه، عناية خاصة ودراسة علمية ضمن الخط المنهجي الذي سنحدده فيما بعد.

(٧) أنظر ج. لازار في كتابه: «لغة روائع النثر الفارسي الأكثر قدماً». باريس، ١٩٦٣، ص ٣١.

- **G. Lazard**: La langue des plus anciens monuments de la prose persane, Paris, 1963, p. 31.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٥. وانظر ايضا للمؤلف نفسه: الشعراء الفرس الأوائل(ix^{e}-x^{e}s.). مقاطع مجمّعة ومحققة ومترجمة، باريس، ١٩٦٦.

- **G.Lazard**: Les premiers poètes persans (ix^{e}-x^{e}s.), fragments rassemblés, édités et traduits, Paris, 1966.

يحتوي على فصل مخصص للحكمة الأخلاقية. ولا ريب في أن هذا الفصل قد أثّر على مسكويه وألهم كتابه «تهذيب الأخلاق» كما سنرى فيما بعد. ويمكن أن نفترض بأن مسكويه كان قد سمع منذ نعومة أظفاره ببعض مقاطع هذا الكتاب المجوسي، وكان قد اطلع على التعاليم الأساسية لهذه الأخلاق. ومن المعلوم أن الأخلاق المجوسية تقدم الفضيلة دائماً في مقابل الرذيلة[٩]، أي تستخدم طريقة المتضادات الثنائية. ثم راحت هذه الأخلاق المجوسية بعد دخول الفكر الإغريقي تشكل علماً متكاملاً للسلوك، وهذا العلم يهدف إلى تحقيق كمال الإنسان كغاية بحد ذاته، وليس من خلال إطاعته لله (أو قل إن هذا الهدف الأخير لم يكن هو الأساسي بالنسبة لهذه الأخلاق) فالتركيز كان على الإنسان بالدرجة الأولى. من هنا يمكن التحدث عن وجود نزعة إنسيّة. وعندما نقرأ كتاب «تهذيب الأخلاق» نجد هذا الصوت ذا اللهجة الحميمة الذي يعكس السيرة الذاتية لمسكويه. فهو يتحدث فيه عن التربية التي ينبغي على الآباء أن يقدموها إلى أبنائهم. يقول:

«والشريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعوّدهم الأفعال المرضية، وتعدّ نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسيّة بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات، من الضرب أن أحوجوا إليه أو التوبيخات أن أقنعت فيهم، أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحات، أو يحذرونه من العقوبات، حتى إذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان طويلة، أمكن فيهم حينئذ أن يُعلَّموا براهين ما أخذوه تقليداً، وتنبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة التي نحن بسبيلها. والله المعين والموفق وهو حسبنا» (تهذيب الأخلاق، ص ٤٢).

ولكنه يأسف، بعد بضع صفحات من هذه، لأنه لم يتلق في طفولته تربية ملائمة من هذا النوع، بل على العكس لقد اتبع طريقاً مغايراً، طريق الفوز في هذه الدنيا ونيل ملذاتها. ويقول:

---

(٩) أنظر ج.ب. دوميناس: الموسوعة المجوسية: الدنكارت، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٨. يجري المؤلف في هذه الكتاب مقارنة بين قائمة الفضائل والرذائل التي تحدث عنها مسكويه في كتاب «تهذيب الاخلاق» وبين القائمة المجوسية. ثم يختتم حديثه بالكلام التالي: «نفترض بان نصوص «الدنكارت» تمثل تراثا مجوسياً ممسوخاً لم يستفيدوا فيه من اعادة اكتشاف المصادر الاغريقية من قبل المسيحيين والمسلمين. والدليل على ذلك ان المتضادات الاخلاقية لا تنتظم فيه حول المفهومين المفتاحيين الاساسيين: السعادة والحب».

«ومن لم يتفق له ذلك في مبدأ نشوئه، ثم ابتلي بأن يربيه والداه على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات، كما يوجد في شعر أمرىء القيس والنابغة وأشباههما، ثم صار بعد ذلك إلى رؤساء يقربونه على روايتها وقول مثلها ويجزلون له العطية، وامتحن بأقران يساعدونه على تناول اللذات الجسمانية، ومال طبعه إلى الاستكثار من المطاعم والمشارب والمراكب والزينة وارتباط الخيل الفُرّه، والعبيد الروقة، كما اتفق لي مثل ذلك في بعض الأوقات، ثم انهمك فيها واشتغل بها عن السعادة التي أُهِّل لها، فليعدّ جميع ذلك شقاء لا نعيماً وخسراناً لا ربحاً، وليجتهد على التدريج إلى فطام نفسه منها ـ وما أصعب ذلك، إلا أنه على كل حال خير من التمادي في الباطل» (تهذيب الأخلاق، ص ٦٠ ـ ٦١).

هل ينبغي أن نستنتج من هذه التلميحات الذاتية أن مسكويه قد تلقى من أبيه أو بفضل أبيه ثقافة دنيوية باللغة العربية من أجل أن يجد له وظيفة في الدولة؟ وبالتالي فإنهم أهملوا تربيته الدينية لهذا السبب؟ ربما. مهما يكن من أمر فإن الشيء المؤكد هو أنه تلقى وهو صغير تربية معينة تعلمه كيفية التصرف في بلاط الملوك. وكذلك حصل على المعلومات الضرورية «لآداب الكتّاب»، أي ما ندعوه اليوم بالسكرتاريا. وقد استطاع بدءاً من عام (٣٤٠ هـ) أن يحظى برعاية الوزير المهلبي. ولم يكن يتجاوز عمره آنذاك في أقصى الأحوال العشرين عاماً. وهذا ما يضطرنا إلى تثبيت تاريخ ولادته بين عامي (٣٢٠ ـ ٣٢٥). ومهما تكن درجة ذكائه وألمعيته فإنه يصعب علينا أن نتخيل أنه استطاع مقاربة الكبار قبل هذه السن. ومن المعلوم أنه تلقى أخباراً ومعلومات تاريخية كثيرة في بلاط الوزراء والأمراء وقد جمعها فيما بعد في كتابه المعروف «تجارب الأمم». إن هذا الوصول السريع جداً إلى البلاط أي بلاط معز الدولة يقدم لنا إضاءات كثيرة حول معايير الوصول، وحول الأصول الارستقراطية لمسكويه أيضاً. ونعتقد أن والده كان على علم بشروط الوصول إلى المناصب الرسمية في الدولة، وأن الايرانيين كانوا قد أصبحوا مرغوبين في القصر في بغداد بدءاً من عام (٣٣٤ هـ) لكي يمكن لشخص في عمر مسكويه أن يلفت الانتباه. وربما كان أبوه على علاقة شخصية مع القادة الجدد. من يعرف؟ ولكن ينبغي أن نعترف هنا بأن أباه قد مات شاباً. والدليل على ذلك ما قاله الخوارزمي من أن «مسكويه قد تلقى أمه وهو حدث، ثم شملها برعايته بعد أن أصبح رجلاً بالغاً». ولهذا السبب فإنه نظم قصيدة في أواخر حياته، وافتخر بأنه قد حقق كل

هذا النجاح في الحياة بفضل مواهبه وإمكانياته الشخصية وحدها. يقول:

أدركت بالقلم المصنوع من قصب ما ليس يدرك بالخطيّ والقضب

ونلتُ بالجِدّ والجَدّ اللذين هما أمنيتا كل نفس وكل مطّلب[١٠].

مهما يكن من أمر مزاياه الشخصية، فإننا كنا نتمنى لو نعرف نوعية العلاقات التي أقامها في شبابه والتي أدت إلى المساهمة في تكوينه العلمي. هل كان له من مربّين شخصيين، أم هل تردد على المدرسة في الريّ؟ وإذا كانت الحالة الثانية هي الصحيحة، فإننا كنا نتمنى أن نعلم كيف كان التلامذة الصغار من الايرانيين يتلقون علوماً بعيدة عن حساسيتهم كعلم النحو والبلاغة العربية والنثر العربي والتفسير وأصول الدين والفقه، الخ. . .؟ وتتخذ هذه الأسئلة أهمية خاصة فيما يتعلق بحالة مسكويه، وذلك لأنه اعتنق دين الاسلام بعد أن كان مجوسياً بحسب رأي ياقوت الحموي. ونحن عندما ننظر إلى اسمه الكامل نجده: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه[١١]. وهذا الاسم بحد ذاته يدل على أنه كان مسلماً منذ فترة طويلة، أي منذ جده على الأقل. ولكن ينبغي ألا تخدعنا المظاهر. فقد كان الناس آنذاك يجمعون أسماء النبي لكي يخترعوا سلالة مزوَّرة، ولكن ضرورية من أجل انتهاز الفرص والارتقاء في السلم الاجتماعي والسياسي. وقد كانت هذه الممارسة شائعة لدى اليهود والمسيحيين والزرادشتيين الذين كانوا يغطّون على أسمائهم الحقيقية التي تكشف عن أديانهم[١٢]. وبالتالي فكانوا يظهرون أسماء غير أسمائهم الحقيقية. وحتى لو كان الشاب مسكويه قد ولد في عائلة اعتنقت الإسلام منذ فترة، فإن التراث السابق لا يموت دفعة واحدة، أو بين عشية وضحاها. ويمكن بالتالي الافتراض بأن مسكويه قد عاش مقارعة داخلية أو تمزقاً سرياً بين قناعاته

---

(١٠) أنظر الثعالبي، تتمة اليتيمة، ص ٩٧. ولكن يمكن ايضا ان يُقرأ هذان البيتان من الشعر على ضمير الشخص المخاطب ويتوجهان بالتالي الى عميد الملك.

(١١) كما تبرهن على ذلك جميع مخطوطات اعماله وشهادات معاصريه فيه. وهذا يعني انه هو الذي كان يحمل لقب مسكويه وليس جده الاعلى. واما الخطأ فناتج عن بعض المؤلفين المتأخرين من امثال الخوانساري. فخاتمة الاسم «أويه» او الخاتمة الأقدم منها «ويه» ربما كانت عبارة عن تصغير مضاعف او مزدوج. أنظر بهذا الصدد كتاب أ. أ. أ. فايزي «العقيدة الشيعية»، ص ٨ (بخصوص ابن بابويه).

- A.A.A. Fuzee: A šiᶜite creed.

(١٢) أنظر ابن خلدون، المقدمة، ترجمة فانسان مونتيل، ج١، ص ٢٦٠ وما تلاها.

- V. Monteil: Ibn Haldun, Muqqadima, 1.

السابقة وقناعاته اللاحقة، أو بين الحقيقة الزرادشتية والحقيقة القرآنية. ولذا يمكن القول بأن الموقف الفلسفي الذي اعتمده فيما بعد عندما نضج وتبنّاه كعقيدة شخصية راسخة رسوخ العقائد الدينية، ما هو إلا نتيجة لهذه التجربة الغنية والمخصبة للشخصية. أقصد التجربة التي يتعرض لها كل أولئك الذين يولدون بين ثقافتين أو لغتين أو دينين[١٣]. فهذه التجربة إيجابية توسع الآفاق والمدارك، وليست سلبية على عكس ما يتوهم العنصريون الضيقو الأفق. ولا يبدو لنا أن هناك أستاذاً معيناً أو علماً واحداً قد أثر عليه أكثر من غيره. ففي تلك المرحلة الأولى من شبابه أطلق نفسه على سجيتها، ومشى في الخط المرسوم والممهَّد أمامه وتلقى التعليم السائد آنذاك. وكان ظريفاً[١٤] بما فيه الكفاية، وبالتالي قادراً على أن يأخذ مكانته في بلاط شهير. وهناك، ومن خلال الاحتكاك بمنافسيه ورؤسائه، راحت تتبلور شخصيته وتتجلى طموحاته.

ـ دخوله في العالم الكبير، عالم الوزراء والأمراء (٣٤٠ ـ ٣٧٢):

في أثناء هذه الفترة الطويلة التي استمرت اثنين وثلاثين عاماً، حظي مسكويه على التوالي برعاية الوزير المهلبي (٣٤٠ ـ ٣٥٢)، ثم أبي الفضل بن العميد (٣٥٣ ـ ٣٦٠)، ثم أبي الفتح بن العميد (٣٦٠ ـ ٣٦٦). وبعدئذ حظي برعاية أكبر أمير بويهي، عضد الدولة (٣٦٦ ـ ٣٧٢). وكانت هذه هي الفترة الأكثر إنتاجاً ونشاطاً في حياته. ولكنها كانت أيضاً الأكثر قلقاً وتوتراً. وذلك لأننا نلاحظ فيها نوعاً من التناقض بين رغبته في أن يكون حكيماً دون أن يتوصل إلى ذلك كلياً، وبين

---

(١٣) كان ابن خلدون قد تحدث عن قابلية الايرانيين للانفتاح على الفلسفة والعلوم (انظر المقدمة، ج٣، ص ٢٩٩ ـ ٣٠١). وربما كان احد الاسباب الذي يفسر لنا سبب هذا الانفتاح الكبير هو ان الاسلام بقي بالنسبة لإيرانيين كثيرين عبارة عن مكتسب ثقافي ليس الا. بمعنى انه لم يصبح قيداً يشلّهم عن الحركة. لقد اعتنقوه ضمن اطار الحساسية والعراقة الثقافية الايرانية العتيقة. انظر بهذا الصدد سيد حسين نصر في كتابه: علم وصف الكون في ايران ما قبل الاسلامية وفي ايران الاسلامية، مشكلة الاستمرارية في الحضارة الايرانية. في دراسات جيب، ص ٥٠٧ ـ ٥٢٤.

- **S.H. Nasr: Cosmographie en Iran Préislamique et islamique; le problème de la continuité dans la civilisation iranienne, in studies Gibb, PP. 507-524.**

(١٤) وحتى في شبابه اللاهب فاننا لا نعتقد بان مسكويه قد سقط في حياة اللهو والتظرُّف الزائدة عن الحد كما يصورها لنا الوشّاء. أنظر بهذا الصدد بحث م. ف. غازي: «فئة اجتماعية: الظرفاء»، منشور في ستوديا اسلاميكا، جزء XI، ص ٣٩ ـ ٧٢.

- **M.F. Ghazi: Un groupe social: «Les Raffinés», in SI, XI, PP. 39-72.**

طموحاته المادية وشهواته التي كان يشتكي منها على الرغم من أنها كانت دائماً مشبعة على ما يبدو. وأما على المستوى الفكري فكانت هي الفترة التي شهدت ظهور أولى مؤلفاته. والآن لنر كيف اندمج في بلاط كل واحد من هذه الشخصيات الكبيرة التي عاش في كنفها وحمايتها، ثم ما هي المغامرات التي خاضها لتحقيق مطامحه.

ـ في بلاط المهلبي (٣٤٠ ـ ٣٥٢):

كان أبو محمد المهلبي قد ابتدأ حياته بشكل مبكر جداً في خدمة البويهيين. ومن المعلوم أن معز الدولة كان قد كلّفه شخصياً بالتفاوض مع الخليفة المستكفي عندما دخل بغداد منتصراً (كان معز الدولة قد دخل بغداد عام ٣٣٤). وبعد موت الصيمري عام ٣٣٩ عيَّنه هذا الأمير البويهي سكرتيراً ومديراً لأراضي الخراج (إنظر «تجارب الأمم»، ج٢، ص ١٢٤). ثم خلع عليه عام ٣٤٥ اللقب الرسمي كوزير. وكان مسكويه يشعر بالجميل تجاه وليّ نعمته[١٥] ويبجّله كل التبجيل. وكان يعتقد بأن «أدوات الرئاسة» تجتمع في المهلبي أكثر من أي كاتب آخر في بغداد. نقول ذلك على الرغم من أنها «كانت مليئة بالكتّاب الكبار». وأيضاً فقد «أنس به على طول الزمان وأنه خلف الصيمري على الوزارة فعرف غوامض الأمور وأسرار المملكة، وكان الباقون لا يعرفون ذلك ولا يخرج إليهم ولا يوثق بهم فيها. وكان مع ذلك حسن الإنباء عن نفسه، فصيحاً، مهيباً، متوصلاً إلى إثارة الأموال، عارفاً برسوم الوزارة القديمة، سخياً، شجاعاً، أديباً، يفصح بالفارسية فتلافى في أكثر ما درس من رسوم الكتابة واستدرك كثيراً من العمارات وأثار وجوه الأموال من مواضعها فحسنت آثاره. وتوفر مع ذلك على أهل الأدب والعلوم فأحيا ما كان درس ومات من ذكرهم ونوّه بهم ورغب الناس بذلك في معاودة ما أهمل منها). (تجارب الأمم، ص ١٢٤ ـ ١٢٥).

كان مسكويه يريد التركيز على جانب القدوة والمثل لحياة كبار الشخصيات

---

(١٥) لقد كتب تاريخه في الوقت الذي تحول فيه الى الحكمة واخذ على نفسه عهداً باتباع حياة جديدة. وهي حياة تأمر الانسان بالخضوع لربه وشكره على نِعَمه، وكذلك شكر الامير او المحسن صاحب الأفضال. أنظر بهذا الصدد كتاب «تهذيب الاخلاق» ص ١٤٠ وما تلاها. وهذا ما يفسر لنا سبب حذره وتكتمه على جوانب عديدة من الحياة الخاصة والحياة السياسية للوزير الكاتب. قارن مع ياقوت، معجم البلدان، الجزء التاسع، ص ١١٨ ـ ١٥١.

ولعملها السياسي. ولهذا السبب فقد أهمل في تاريخه تماماً ذكر الحياة اللاهية، حياة العبث والمجون والفسق التي كانت سائدة في قصر هذا الوزير الفطن. والواقع أنه عندما ابتدأ يكتب «تجارب الأمم» كان قد ترك صحبة المهلبي وأدار ظهره لهذا الماضي الماجن الذي يدينه بكل قوة نظراً إلى أنه قد ساهم فيه واستنفد طاقات شبابه في متعه وملذاته. لكأنه كان يريد أن ينسى ماضيه الماجن البعيد عن الحكمة والرزانة. أو لكأنه كان يريد أن يهرب نفسياً من تلك الفترة. ويقص علينا «تنوبخ» بهذا الصدد نادرة مهمة تدل على حياة الفسق والمجون التي كانت تغطس فيها حتى الشخصيات الأكثر خطورة وأهمية. يقول:

«ويحكى أنه (أي القاضي التنوخي) كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على اطِّراح الحشمة، والتبسُّط في القصف والخلاعة. وهم ابن قريعة، وابن معروف، والقاضي التنوخي وغيرهم. وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبي. فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس ولذَّ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذه، وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلبوا في أعطاف العيش، بين الخفّة والطيش. ووضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال[١٦] إلى ما دونها مملوءاً شراباً قطربلياً أو عكبرياً فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب أكثره، ويرش بعضهم على بعض ويرقصون أجمعهم. وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنثور، ويقولون كلما يكثر شربهم: هز هز. فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاة وحشمة[١٧] المشائخ الكبراء» (يتيمة الدهر، ج ٢، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦).

وكما كان عليه الحال أيام وزراء الخلفاء العباسيين، فإنه كان للوزير المهلبي قصر يدعى دار البركة، وكانت الحفلات والاستقبالات الخاصة تتم فيه أيضاً. وقد خلَّف لنا الثعالبي صفحات رائعة عن تلك الحفلات والاستقبالات، هناك حيث النساء والموسيقى والشعر والخمر والديكور الداخلي والحدائق الغنّاء، والمنظر الجميل على الفرات، حيث كان كل ذلك يتضافر ويتناغم لكي يهيِّج شهوات الجسد وينسي هذه الشخصيات العظيمة مطالب الروح والفكر[١٨]. هناك كانوا ينسون كل همومهم

(١٦) المثقال يساوي وزن الدرهم و٣/٧ من الدرهم.

(١٧) أنظر الثعالبي، يتيمة الدهر، الجزء الثاني، ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(١٨) فيما يخص «دار البركة» أنظر التنوخي، نشوار، الجزء الاول، ص ١٤٧.

ومتاعبهم ويرمون بأنفسهم في عالم الملذات والمتع المادية. ولكن ذلك لم يكن متاحاً لكل الناس، وإنما فقط للشخصيات المترفة ذات الامتيازات والوجاهات (أي لعلية القوم). وكان لهذه الشخصيات وجودان: وجود نهاري ووجود ليلي، وجود علني ووجود سري. ففي النهار يبدون بمظهر الشخصيات الجادة الوقورة المسؤولة عن حل مشاكل الناس. وكانوا يحافظون على هذا المظهر الوقور أمام رعيتهم لكيلا تزهد فيهم أو تكفّ عن احترامها لهم إذا ما عرفت حقيقة أمرهم وكيف يعيشون حياتهم الخاصة(١٩). ولكن ما إن يخيّم الليل ويسدل أستاره حتى يصبح القصر معزولاً عن المدينة وتدخل هذه الشخصيات الضخمة في حياة أخرى مختلفة تماماً. يصبح القصر عندئذ ملكاً لمن يستبيحون المتع، أو لمن يقدمها لهم. صحيح أن الفكر لم يكن مهجوراً تماماً. فقد كان الوزراء يخصصون بعض الأمسيات للمناظرات العلمية أو السهرات الأدبية والفلسفية(٢٠). ولكن سهرات اللهو كانت أكثر من سهرات الجد، وكانت الأوقات المجانية تتغلب على الأوقات المفيدة، وكان التطرف في المتع يتغلب على التعقُّل والاعتدال(٢١).

وهذا التناقض الكامل بين حياتين يبدو غير محتمل ولا يكاد يُصدَّق لمن ينظر إليه من الخارج، ولكن لا يبدو أنه كان يطرح أي مشكلة بالنسبة لمن يعيشونه ويمارسونه. فقد كانوا منغمسين في هذه الحياة المزدوجة ولا يشعرون بأي تناقض. فقد كان القاضي الوقور ذو اللحية البيضاء يقضي في المحكمة، ويؤم الصلاة، ويعطي دروسه في الجامع نهاراً، ثم يتحول في الليل دون أي مشكلة إلى شخص ماجن يغترف اللذات اغترافاً. وكان ذلك يشكل تناقضاً صارخاً لا يمكن لأي أخلاق صحيحة أن تقبله. ويشعر المرء بالحيرة أكثر عندما يعلم بأن أبا سليمان المنطقي، وهو الرجل الوقور والعالم الفذ والأخلاقي النبيل والزاهد المترفع، كان يلتقي هو والتوحيدي بأشخاص من سجستان أقل ما يقال فيهم أنهم كانوا ذوي

(١٩) فمثلاً نلاحظ ان المهلبي نفسه كان يتظاهر باعلى درجات الرصانة والوقار اثناء تأديته لوظائفه. انظر ياقوت، مصدر مذكور سابقا. وقد انتقد مسكويه الوزير أبا علي الخاقاني لأنه اقترب من العامة وبالتالي ساهم في الحطّ من قيمة الوظيفة وهيبتها. لقد اقترب من العامة عن طريق الاختلاط بها في الجوامع من اجل تأدية صلاة الجمعة معها. أنظر بهذا الصدد «تجارب الامم»، ج٢، ص ٢٤.

(٢٠) أنظر التوحيدي، «الصداقة والصديق»، ص ٧١، وانظر ياقوت، مصدر مذكور سابقا، ص ١٣٤.

(٢١) أنظر الثعالبي، مصدر مذكور سابقا، ص ٢٣٠. وفيها يتحدث الثعالبي عن تلك الليالي الفخمة التي كان الكبار يمضونها في بساتين «مضاءة من قبل مائة شمعة موضوعة في اسفل الاشجار» وكانوا يشترون الازهار بألف دينار، الخ...

أخلاق وضيعة ومنحطة![٢٢] فكيف نفسر ذلك؟ ما سر هذه التناقض الرهيب؟ . . .

لن نحاول هنا تفسير سبب هذه الظاهرة أو هذه العقلية التي كانت سائدة في كل الأدب العربي الكلاسيكي. وإنما الشيء المهم هو الاشارة إلى أهميتها والتركيز عليها كظاهرة، وذلك من أجل أن نفهم كيف أن مسكويه قد عاش مدة اثني عشر عاماً في مثل هذا الجو. فهو يعترف شخصياً بأنه كان «صاحب المهلبي ونديمه لفترة طويلة». وهذا يعني أنه عاشره في ساعات الجد، وفي ساعات اللهو، في ساعات النهار وفي ساعات الليل، في ساعات العمل وفي ساعات المتع والملذات. وقد شهد مثلاً ذلك المنظر المهيب عندما غضب معز الدولة غضباً شديداً على وزيره الذي بقي جامداً لا يتحرك. كما وشهد جلسة التحقيق التي أقامها المهلبي لانتزاع الاعترافات من ثلاث شخصيات غنية في بغداد[٢٣]. وربما كانت هذه الحظوة الاستثنائية التي حظي بها مسكويه لدى المهلبي عائدة إلى كونه شاباً من أصل إيراني يعرف العربية والفارسية على السواء. وكان موثوقاً يضع «عينيه وأذنيه في خدمة سيده»[٢٤]. بمعنى أنه كان يقدم له المعلومات. وكان يحظى مقابل ذلك براتب منتظم يجعله بمنأى عن الحاجة والعوز، كما ويعفيه من مدح فلان أو رثاء علاّن لكي يعيش. وهكذا استطاع أن يتفرغ للعلم وتحصيله. فهو يعترف بأنه في تلك الفترة الواقعة بين عامي ٣٤٠ ـ ٣٥٠ كان قد اجتمع مرات عديدة بالقاضي أبي بكر أحمد بن كامل لكي يتدارسا معاً تاريخ الطبري[٢٥]. وهذا الاهتمام بالتاريخ كان واضحاً لديه، والدليل على ذلك محادثاته مع الوزير وكبار الشخصيات حول شؤون الدولة. وهذا ما يفسر لنا سعة اطلاعه على هذه الأمور، ثم وصفه التقني الدقيق الذي قدمه فيما بعد عن السياسة المالية والعقارية لمعز الدولة[٢٦] (وهو وارد في كتابه «تجارب الأمم»). وكانت هذه التحريات الميدانية إذا صح التعبير تشكل أول بلورة لمفهوم التاريخ عنده. فقد كان يؤسس علم التاريخ على الملاحظة العيانية

(٢٢) أنظر «الامتاع والمؤانسة»، ج١، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٢٣) أنظر «تجارب الامم»، ج٢، ص ١٤٦ وما تلاها، ص ١٨٥ ـ ١٨٨.

(٢٤) كانت وظيفة «صاحب الاخبار» او ما ندعوه اليوم «بالمخابرات» شائعة وأساسية لدى ملوك الفرس منذ عهد الساسانيين. وتشهد على ذلك جميع كتب الادب. انظر «تجارب الامم»، ج٢، ص ٣٧. جاء فيها: «وقد كان حصفاء الملوك يخرجون من خزائنهم الاموال العظيمة جدا الى اصحاب الاخبار ولا يستكثرونها في جنب ما ينتفعون به من جهاتهم».

(٢٥) أنظر تجارب الامم، ج٢، ص ١٨٤.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٩٦ ـ ١٠٠. وهو مقطع ترجمناه لاحقاً ص ١٦٥ ـ ١٦٩.

المباشرة وعلى التأمل النظري في المعنى الأخلاقي ـ السياسي للشهادات والملاحظات المتجمعة لديه. وأما المرحلة الثانية فقد تمثلت باكتشاف الفلسفة بعد الاحتكاك بابن العميد.

هكذا يبدو إذن أن مسكويه قد عرف كيف يغلّف طموحاته الدنيوية بأسلوب شخصي، وذلك لأن قبوله للتشريفات والأموال لم يقض على حبه للفكر وإنما أفسح له مكانة كافية. وكل شيء يدفعنا للاعتقاد بأن رغبته الداخلية العميقة منذ بداية حرفته كانت تتمثل في أن يصبح رجل استخبارات أو أحد «أصحاب الأخبار» كما كان يقال في ذلك الزمان. فقد أشار أكثر من مرة إلى الدور الحاسم الذي يلعبه «صاحب الأخبار» لدى الملوك والأمراء[٢٧]. ومما يجدر ذكره، على أي حال، هو أنه قد ارتبط بكل إخلاص وأمانة بالقادة الأكثر بروزاً في وقته. وأهمل بالتالي التقرب من الأمراء البويهيين القليلي الأهمية بحسب وجهة نظره كمعز الدولة وابنه بختيار وركن الدولة. بل وقال بأن هؤلاء يشكلون عقبات على طريق تشكيل سياسة مرنة وكريمة تميل إلى تجسيد المبادىء العزيزة على قلبه في الواقع الملموس. وهكذا حصل نوع من التناغم الكامل بين ميله إلى وظيفة المؤرخ الذي يسرد الأخبار، وبين اهتمام أسياده المتتابعين به ورعايتهم له. وسوف نرى الآن كيف أنه وجد ضالّته عند ابن العميد أكثر مما وجدها لدى عضد الدولة. فقد وجد في ابن العميد الشخصية الأكثر تشجيعاً له من أجل توكيد ذاته كمثقف حقيقي حريص على الفعالية وخدمة المصلحة العامة.

ـ في بلاط ابن العميد: (٣٥٣ ـ ٣٦٠):

بعد موت المهلبي عام ٣٥٢ شعر مسكويه بأنه من الأفضل له أن يترك بغداد لكي يهرب من الحسّاد والأعداء الذين ينتظرون الفرصة المؤاتية لكي يؤذوه أو يوقعوا به. وربما كان السبب أيضاً يعود إلى أنه كان قد تعرف على ابن العميد من قبل. ومن المعلوم أن هذا الأخير كان قد أصبح وزيراً لركن الدولة منذ فترة طويلة، وذلك في مدينة الريّ. وكان وزيراً شهيراً. وعلى الرغم من أن النصوص لا تذكر ذلك، إلا أنه من المستبعد أن يكون قد ظل في بغداد اثنتي عشرة سنة متواصلة دون أن يعود مرة واحدة إلى مسقط رأسه: الريّ. ومن المعلوم أن هذه

---

(٢٧) أنظر الهامش السابق (رقم ٢٤). وعملاء المخابرات هؤلاء هم في الوقت ذاته «مؤرخون» او مدوّنو اخبار.

المدينة كانت قد أصبحت مهمة جداً إلى درجة أنها تنافس بغداد. مهما يكن من أمر فإنه قد انعقدت بينهما صداقة حقيقية مبنيّة على الاحترام المتبادل والفضول العلمي أكثر مما كانت مبنيّة على المصلحة الشخصية. وقد قرَّبت هذه الصداقة بينهما لمدة «سبع سنوات بنهارها وليلها» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٧٦).

من المهم أن نسجل هنا أن ابن العميد قد «وظف مسكويه بصفته مسؤولاً عن المكتبة أو خازناً لها ومعلماً لابنه أبي الفتح». وأما بالنسبة للتوحيدي وكما رأينا سابقاً، فإن مسكويه لم يكن يتحمل أي مسؤولية مهمة، بل إن الوظيفة التي كان يشغلها كانت ثانوية جداً. ولكن بطل النزاهة الأخلاقية، وقع في تناقض فاضح إذ أطلق هذا الحكم. فالواقع أن مسكويه اكتفى بوظيفة ثانوية لأن تجربته السابقة مع البشر والأوضاع السياسية في بغداد دفعته إلى ذلك دفعاً. فهو إذ كرس نفسه للعلم والدراسة استطاع أن يضرب عصفورين بحجر واحد: لقد استطاع أن ينال الحظوة لدى وزير كبير، واستطاع أن يرضي عطشه للحقيقة. وراح تعطشه للحقيقة يتأكد أكثر فأكثر بعد اكتشافه لعلم الكيمياء (أو الخيمياء بالأحرى). (لأنه ليس علماً حقيقياً وإنما مزوَّر. وقد شغل الناس في العصور الوسطى).

من الواضح أن بلاط ابن العميد لم يكن أقل أهمية أو جاذبية من بلاط المهلبي. فقد كان يشتمل على كل شيء، على الجد والهزل، على ملذات الروح والجسد. ومن المؤكد أيضاً أن مسكويه كان يرافق ابن العميد ليلاً ونهاراً، وأنه كان بالتالي مضطراً لمشاركته الملذات المادية والسهرات الحافلة وجلسات الجد والعمل[(٢٨)] سواء بسواء. فقد كان خازن المكتبة والمُؤتَمن عليها. ولكن يبدو أن النشاط الفكري قد تغلب في هذه الفترة على المتع الحسية، على عكس ما حصل في الفترة السابقة أيام المهلبي. ولذلك أسباب ثلاثة: ١ ـ الطابع المختلف لشخصية ابن العميد، ٢ ـ العمل في مكتبة ضخمة وغنية، ٣ ـ الالتقاء بأحد علماء الكيمياء.

١ ـ شخصية ابن العميد:

يتفق جميع الشهود على الاعتراف لابن العميد بعدة خصائص استثنائية على المستوى الشخصي ثم على كلا المستويين، الثقافي والسياسي. لا ريب في أن الصورة الشهيرة التي قدمها مسكويه عنه وإعجابه الشديد به قد ساهما إلى حد كبير

(٢٨) وكان يرافقه حتى في حملاته العسكرية، أنظر «تجارب الامم»، ج٢، ص ٢٧٢.

في إشاعة هذه السمعة الرائعة. ولم يستطع التوحيدي تقويض هذه الصورة على الرغم من تأليف كتابه الشهير «مثالب الوزيرين». فقد جذب انتباه الناس إلى كتابه الهجومي هذا بفضل أسلوبه الأدبي[٢٩] فقط، وأما على مستوى المضمون فلم يقتنع به الكثيرون. والواقع أننا عندما نتفحص عن كتب «النقائص» التي عدّدها ضد ابن العميد نصاب بالدهشة نظراً لقلتها وهشاشتها في آن معاً[٣٠]. والواقع أن التوحيدي كتب هذا الكتاب كردّ فعل شخصي لأنه لم ينل ما كان يتوخاه من حظوة في بلاط الوزيرين المذكورين: ابن العميد والصاحب بن عباد. فمثلاً هو يتّهم ابن العميد بالبخل والحسد والغرور، ونلاحظ أن هذه الاتهامات صادرة عن أناس طلبوا الحظوة والتقرب ولم ينالوا شيئاً. وهذا ما حصل لأبي طالب الجراحي أيضاً، وليس فقط للتوحيدي. فقد رفض ابن العميد خدماته ككاتب لديه، وعندئذ ألف رسالة يهجوه فيها. وهي تعبر عن نقمته وكرامته المجروحة أكثر مما تعبر عن حكم موضوعي[٣١]. وبالتالي فينبغي أن نكون حذرين عندما نقرأ مثل هذه الرسائل الملتهبة والغاضبة. ونجد في هذه الرسالة التي أثبتها التوحيدي في كتابه تحديداً لوظائف الرئاسة أو الخصائص التي ينبغي أن تتوفر في كل من يريد أن يتنطح لها. وهو تحديد يحظى بإجماع كل أولئك الذين يجهلون متطلبات السلطة وإكراهاتها كالتوحيدي مثلاً. يقول:

«ولقد كتب إليه أبو طالب بعد هذا الحديث كتاباً قرأت فصلاً منه يقول فيه: حدثني بأي شيء تحتج إذا طولبت بشرائط الرئاسة التي انتحلتها، وأكرهت الناس على تسميتك بها، أتدري ما الرئاسة؟ الرئاسة أن يكون باب الرئيس مفتوحاً، ومجلسه مغشيّاً، وخيره مدركاً، وإحسانه فائضاً، ووجهه مبسوطاً، وكنفه مزوراً، وخادمه مؤدباً، وحاجبه كريماً، وبوّابه رفيقاً، ودرهمه مبذولاً، وخبزه مأكولاً، وتذكرته مسوّدة بالصلات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج»[٣٢].

وهكذا، وبعد أن نطلع على هذه الرسالة، نتأكد من هشاشة هذه المعايير وذلك

---

(٢٩) لا يدين مسكويه اي نقيصة لدى ابن العميد، هذا مع العلم انه كان يستخدم نفس الاساليب الشائعة في عصره والتي لم تكن متوافقة مع حسّ العدالة كما ينص عليها مسكويه في «تهذيب الاخلاق». من هنا سر انتفاضة التوحيدي واحتجاجه عليه.

(٣٠) ولكنه لا يطبق نفس المعاملة على الصاحب بن عباد.

(٣١) أنظر «مثالب الوزيرين» ص ٢١٣ ـ ٢١٦.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٢١٤.

التصور للسلطة. كما ونعرف مدى ضعف هذه الاتهامات الموجهة إلى رجل كابن العميد كان يهدف إلى تصحيح أساليب الحكم وإلى ربط مفهوم الميزة الشخصية بمفهوم المصلحة العامة. وبالتالي فإن ابن العميد كان يستحق الثناء لا الهجاء فيما يخص هذه الناحية. لا ريب في أنه كانت لابن العميد نزواته وعطاءاته السخية لمن لا يستحقونها أحياناً. كما وكانت له نقاط ضعفه الشخصية. وقد أشار مسكويه باستياء إلى بعض هذه التناقضات، أو أنه ذكر بنوع من التسامح ميل سيّده إلى الغلمان[٣٣]. ولكن هذه الجوانب السلبية لا تؤدي إلى تقويض الصورة العامة لابن العميد: أي صورة الوزير الفطن ذي السياسة الناشطة والحكيمة. وهذا هو الشيء المهم الذي استرعى انتباه مسكويه فخلّده في كتبه وترك عن ابن العميد صورة رائعة للأجيال القادمة. كما واستفاد من تجربته مع ابن العميد لتغذية تأمُله الفكري والسياسي حتى بعد موت هذا الأخير. ولكي نعرف مدى التحول الفكري والأخلاقي الذي طرأ عليه بعد احتكاكه بابن العميد، فإنه يستحسن بنا أن نذكّر هنا بعناصر «الصورة الرمزية المثالية» التي خلّفها لنا عنه.

كانت لابن العميد على غيره الميزة التالية: وهي أنه كان يجبر «الكاتب» على تحصيل معارف جديدة غير المعرفة التقليدية أو الدينية واللغوية العربية التي كان ملزماً بها. ومن المعروف أن هذه المعارف الجديدة كانت تعتبر غير مجدية، بل وحتى خطرة منذ أن كان ابن قتيبة قد قام برد فعله العنيف ضد الفلسفة أو «العلوم الدخيلة». كان ابن العميد يمتلك إلى درجة الكمال «آلات حرفة الكاتب»: أي اللغة العربية، وتفقه أسرارها، والنحو، والعروض، والاشتقاق، والبلاغة، ونظم الشعر، وتفسير القرآن، واختلاف الفقهاء. ولكن هذه تبقى علوماً اسلامية محضة، وتشكل بالضرورة قاعدة التكوين العلمي الكلاسيكي آنذاك بمعنى أن كل عالم ينبغي أن يكون مطلعاً عليها ولا فضل له في ذلك، فهي فرض على كل مسلم. أما الشيء الجديد فهو أن الأدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الأخذ من كل علم بطرف) كان قد اتسع واغتنى ببعد جديد لم يكن موجوداً سابقاً. أقصد بأنه بعد لم يكن موجوداً في العلوم الاسلامية الكلاسيكية وقد أصبح من الصعب تجاهله أكثر فأكثر في القرن الرابع الهجري. يتمثل هذا البعد المعرفي الجديد في العلم الإغريقي وكل مرجعياته الخاصة بالتراثات الشرقية. لقد أصبح كل عالم مسلم مضطراً لمعرفة

---

(٣٣) المصدر السابق، ص ٢١٦ ـ ٢١٧. يعيب عليه مسكويه ايضا انه كان يدلّل ابنه كثيرا.

هذا العلم لكي يتم الاعتراف به في حلقات العلماء. ومن المعلوم أن ابن العميد كان مشهوراً بقوّة ذاكرته التي ضرب بها المثل[٣٤]. وهذا ما ساعده على إتقان العلوم الفلسفية (كالمنطق، ونظرية الاشراق والتصوف، والرياضيات). يقول مسكويه عنه وهو مبهور بسعة اطلاعه وتبحره في العلم: «ثم كان يختص بغرائب من العلوم الغامضة التي لا يدعيها أحد كعلوم الحيل التي يُحتَاجُ فيها إلى أواخر علوم الهندسة والطبيعة والحركات الغريبة وجر الثقل ومعرفة مراكز الأثقال وإخراج كثير مما امتنع على القدماء من القوة إلى الفعل وعمل آلات غريبة لفتح القلاع والحيل على الحصون وحيل في الحروب مثل ذلك واتخاذ أسلحة عجيبة وسهام تنفذ أمداً بعيداً وتؤثر آثاراً عظيمة ومرايا تحرق على مسافة بعيدة جداً ولطف كف لم يسمع بمثله ومعرفة بدقائق علم التصاوير...» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٧٨).

إن هذا النص يتخذ أهمية حاسمة بالنسبة لنا، وذلك لأنه يتجاوز في أهميته حالة ابن العميد لكي يشمل وضعاً ثقافياً بأسره. إنه يصور لنا الوضع الفكري في البيئة العراقية ـ الايرانية في القرن الرابع الهجري. فمثلاً نلاحظ أن عربياً مفعماً بالافتخار بعروبته وتفوق لغته وتراثه وعنصره كالمتنبي قد عبَّر أحسن تعبير عن غربته في مثل هذا الجو في هذين البيتين الموجهين إلى ابن العميد[٣٥]. يقول:

عـربيٌّ لسـانـه فلسـفـيٌّ ... رأيـه، فارسـيَّـةٌ أعـيـاده

خلق الله أفصح الناس طراً ... في مكان أعرابه أكراده

إن السؤال الأساسي الذي يطرحه المتنبي من خلال هذين البيتين هو التالي: كيف يمكن للمرء أن يتكلم العربية دون أن يكون عربياً؟ إن هذا التساؤل الاستنكاري الذي يطرحه المتنبي من خلال ابن العميد يعبّر فعلاً عن التطورات الاجتماعية ـ الثقافية التي طرأت منذ فتح إيران بالضبط. إنه يعكس حالة تاريخية محددة تماماً. إنه يعبر عن اضمحلال دور العرب لصالح أقوام آخرين. ذلك أنه حتى وهم الخلافة على الرغم من قداسته وهيبته في أعين الناس اختفى هذه المرة. وراحت «السيطرة الديلمية» تفتح آفاقاً جديدة للنفوس. ضمن مقياس أن ذات السياسة وذات

---

(٣٤) كان يكفيه ان يسمع مئات الابيات من الشعر مرة واحدة لكي يحفظها عن ظهر قلب. إنظر «تجارب الأمم»، ص ٢٧٦.

(٣٥) استشهد بذلك محمد كرد علي في كتابه «امراء البيان»، الطبعة الثانية، ج٢، ص ٥٧٨.

المؤسسات وذات التنظيم الاداري للحكم كانت سائدة في العراق وإيران الغربية طيلة الهيمنة البويهية، فإنه يمكننا أن نتحدث عن وجود «حضارة واحدة ترسخ البنية الاجتماعية الكلية وتجعلها متراصة كالأسمنت المسلح»[٣٦] بحسب تعبير عالم الاجتماع جورج غورفيتش. إنها ترسخها في جميع أنحاء تلك المنطقة الجغرافية المذكورة. وفيما عدا الإنجازات الفنية البحتة[٣٧]، فإن الأعمال المكتوبة تشهد على حصول حركة تثاقف في كلا الاتجاهين (أي في الاتجاه الإيراني والاتجاه العربي ـ الاسلامي فكلاهما أثّر وتأثّر) فمثلاً نلاحظ أن الانبعاث الواضح لإيران القديمة راح يفرض على البيئة العربية الاسلامية دراسة «العلوم الدخيلة» بدون حدود ودون عقد نفسية. وهي علوم ذات أصول يونانية وإيرانية على السواء[٣٨]. يضاف إلى ذلك أن الحلقات الفلسفية قد تكاثرت في تلك الفترة وازداد إنتاجها ونشاطها إلى درجة أن نصوص الفكر الإغريقي قد أصبحت تُقرأ وتُشرح وتُناقش وتُبجَّل[٣٩]. وهكذا تشكلت فئة اجتماعية راقية من النخبة، ولكن للأسف لا نعرف مدى اتساعها أو حجمها من الناحية السوسيولوجية. وحلت الذهنية العقلانية لديها بدرجات متفاوتة محل الذهنية الأسطورية البدائية من جهة، ومحل الذهنية الدوغمائية أو الانطباعية للأدبيات العربية ـ الاسلامية البحتة من جهة أخرى. بل ووصل الأمر إلى حد أن أولوية العقل قد حلت محل أولوية الكتابات المقدسة، وارتفعت أمثال الحكماء إلى مرتبة أحاديث الأنبياء! وراحت هذه الأمثال والحكم تحتل المرتبة الأولى في كتب المختارات. وهذا ما يدلنا عليه حكم الصاحب بن عباد على أبي الفضل بن العميد.

---

(٣٦) هذا المصطلح عزيز على قلب جورج غورفيتش.

(٣٧) لا يزال هذا الجانب مجهولاً الى حد كبير فيما يخص القرن الرابع الهجري.

(٣٨) مع كل ما هضمه هذان التياران من عناصر ثقافية سابقة عبر تاريخ طويل. فالهندوسية والزرادشتية والسامية (كلغات وكأديان) والهيلينيّة (اي الدراسات اليونانية) والهرمسية، كلها تيارات ثقافية تداخلت فيما بينها وتفاعلت لكي تولد فيما بعد ما ندعوه «بالعلم الشرقي». وقد ابتدأ استكشاف هذا العلم بالكاد حاليا. إنظر ما سنقوله عن ذلك فيما بعد. (نقصد بالهرمسية الفلسفة الباطنية او السحرية التي تفسر ظواهر الطبيعة عن طريق تدخل القوى الغيبية. كما ونقصد الكيمياء السحرية القديمة لاعتقاد اليونانيين بان هرمس هو مبدع هذا العلم).

(٣٩) لقد شاعت في الحلقات الفلسفية آنذاك عادة تقليد الاغريق بشكل ببغائي. وقد ضرب التوحيدي مثالاً على ذلك في «كتاب الزلفى» الذي استشهد به ذيل تجارب الامم ص ٧٥ ـ ٧٦. يقول التوحيدي بان مرتادي حلقة ابي سليمان المنطقي ما إن عرفوا بموت عضد الدولة حتى قرروا فوراً رثاءه عن طريق إلقاء كل واحد لكلمة بشأنه، وذلك كما «فعل الحكماء المشاهير العشرة عندما سمعوا بموت الاسكندر».

يقول: «وكان أبو الفضل سيداً، ولكن لم يشقّ غبارنا، ولا أدرك سرارنا، ولا مسح عِذارنا، ولا عرف غرارنا، لا في علم الدين، ولا فيما يرجع إلى منافع المسلمين» (مثالب الوزيرين، ص ١١٨).

في الواقع أن التعارض الذي كان قائماً بين الوزيرين يدل على التعارض بين عائلتين روحيتين، أو بين نمطين من أنماط الثقافة النمط المنفتح على الثقافة الأجنبية، والنمط غير المنفتح. ويمكننا أن نتتبع جذور هاتين الثقافتين وندرس منشأ ذلك التعارض من خلال المناظرة المشهورة التي جرت بين المنطقي متى بن يونس والنحوي السيرافي(٤٠).

لقد كان ابن العميد ينتسب دون أي تحفظ للمعرفة العقلانية: أي لذلك **الاستكشاف الدقيق والاتصالي المضطرد للواقع**(٤١). وكان له الحظ في أن يضيف إلى ذلك حباً للعمل وميلاً للممارسة والانخراط. وكذلك الأمر فيما يخص حبه للعلوم التطبيقية في مجال الفيزياء والميكانيك (أو علم الحيل بحسب التسمية العربية الكلاسيكية). وكان يهتم أخيراً بالعلوم الأخلاقية والسياسية على طريقة التراث الايراني ـ الاغريقي، وهذا ما ساعده على فهم أسرار السلطة والبراعة في فن الحكم. ولهذا السبب فإن مسكويه بعد أن عرض لنا صورة ابن العميد كمثقف مكتمل، راح يعرض لنا صورته «كرجل دولة». وهكذا جمع أبو الفضل في شخصه بين كلا الجانبين: النظري والعملي. يقول مسكويه عنه:

«فأما اضطلاعه بتدبير الممالك وعمارة البلاد واستغزار الأموال فقد دلت عليه رسائله ولا سيما رسالته إلى أبي محمد ابن هندو(٤٢) التي يخبر فيها باضطراب أمر فارس وسوء سياسة من تقدمه لها وما يجب أن يتلافى به حتى تعود إلى أحسن أحوالها. فإن هذه رسالة يُتَعَلَّم منها صناعة الوزراء وكيف تُتَلافى الممالك بعد تناهي فسادها» (تجارب الأمم، ص ٢٧٩). ويبدو أن ابن العميد قد سجل في تلك الرسالة خلاصة تجربته الشخصية في الحكم. والواقع أنه قبل وصوله إلى السلطة

---

(٤٠) هذا ما نقله التوحيدي في كتاب «الامتاع والمؤانسة»، ج١، ص ١٠٧ ـ ١٢٨. وانظر أيضاً مقالتنا عن الإنسيّة، مصدر مذكور سابقاً ص ١٠٣ وما تلاها.

(٤١) بدلاً من تلك النظرات المتقطعة للمعرفة التقليدية.

(٤٢) حول هذا الفيلسوف الذي مات عام (٤١٠) انظر عبد الرحمن بدوي: «التراث اليوناني»، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٩٥.

كان جيش عماد الدولة وركن الدولة قد أشاع الفوضى والتعسف وانعدام الأمن في البلاد. ثم جاء ابن العميد لكي يعيد الأمن والنظام والاستقرار بكل حزم وعزم وبراعة. يقول مسكويه مضيفاً:

«فلما تولّى الأستاذ الرئيس ابن العميد رحمه الله وزارة الأمير ركن الدولة استقام الأمر حتى رأيناه يركب إلى ديوانه من دار السلطان ولا يلقاه غير خاص كتابه. ثم يلقى صاحبه فلا يدور بينهما إلا عوارض المهم الذي لا يخلو من مثله ملك أو وزير. وضبط أعماله ونظم أموره ورتب أسباب خدمته حتى كان أكثر نهاره مشغولاً بالعلم وأهله» (تجارب الأمم، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١).

لقد اقتطعنا هذه الفقرة من نص طويل سوف نترجمه كلياً لاحقاً[٤٣]، وذلك لأنه أحد النصوص الناجحة جداً على كلا المستويين الأدبي والتاريخي. سوف نتوقف هنا قليلاً لكي نستخلص منه بعض الإضاءات الخاصة بالسيرة الذاتية. في الواقع أنه يمكن أن نستنتج نوعية النظرة التي يشكلها مسكويه وسيده ابن العميد عن كيفية تنظيم المجتمع والدولة. هذا ما نستكشفه بشكل غير مباشر من خلال الصورة الضدّية التي يقدمها بكل براعة عن اضطراب الأوضاع سابقاً واستتبابها لاحقاً بعد وصول ابن العميد. ويمكننا أن نخمّن نوعية المناقشات العديدة التي جرت بينهما فيما يخص مجريات التاريخ المعاصر لهما والأحداث الجارية من خلال استشفاف لهجة المؤرخ مسكويه. وعندما نلاحظ كيفية إثارة الأحداث والقضايا المتعلقة بممارسة السلطة نجد أن ذات الفلسفة السياسية تهيمن على كلا الرجلين. فهما يتفقان منذ البداية على إدانة ضعف ركن الدولة تجاه الجيش والأكراد بشكل خاص. كما ويعيبان عليه انعدام الجرأة والمبادرة لديه، وكذلك حكمه الضيق والخاطىء على الأمور. (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٨٠). ثم أدانا أيضاً بشدة جشع الموظفين والتدخل الضار جداً للجيش في استغلال الأراضي، وعادات البلاط المليء بالطفيليين والعاطلين عن العمل. وكانا كلاهما (أي ابن العميد ومسكويه) مهووسين بالمثال الأعلى «للمدينة الفاضلة». ولذلك حاولا العمل من أجل التوصل إليها بأي وسيلة، الأول عن طريق الممارسة السياسية المباشرة والتعليم[٤٤] أيضاً، والثاني عن طريق التأمل الفلسفي في أحداث التاريخ وتجاربه وعظاته. وكان هدفهما هو

(٤٣) أنظر الصفحات ٥٨٨ ـ ٥٨٩ .

(٤٤) كان ابن العميد هو مربي عضد الدولة ومعلمه.

التوصل إلى تصحيح نواقص الوضع البشري. وإذا كنا لا نستطيع القول بأن كل علاقاتهما كانت محصورة بهذا التعاون الكريم والمخلص من أجل المصلحة العامة، فإننا لا نبالغ في الرأي إذا ما قلنا بأن مسكويه كان يشعر بأنه محظوظ جداً لاقترابه من رجل فذ ونادر كابن العميد. وكان يعتبر ذلك بمثابة الفرصة السانحة لتطبيق آرائه النظرية والتجريدية والفلسفية على أرض الواقع بشكل محسوس. فهذا الرجل الذي سيصبح منظِّراً أخلاقياً فيما بعد كان يعتقد بأن الكمال البشري ليس وهماً أو عبثاً أو مجرد كلام فارغ. على العكس كان يعتقد أنه شيء ممكن بواسطة التربية والتهذيب والتعليم. ولهذا السبب فإن ابن العميد أَوْكَلَ إليه مهمة تعليم ابنه أبي الفتح، وهذا أكبر دليل على مدى ثقته به وتقديره له. وبالتالي فإن العلاقة بينهما لم تكن علاقة السيد بالخادم المطيع، وإنما كانت علاقة صداقة وتواصل روحي وفكري عميق. لقد كانت تجمع بينهما هموم مشتركة وميل مشترك نحو التوصل إلى الحقيقة والسعادة، كما تشهد على ذلك مقدمة رسالته «في ترتيب السعادات».

٢ ـ سوف يكون من الممتع والمهم لو أننا نعرف السبب الذي دفع بمسكويه إلى تقديم نفسه إلى ابن العميد وعرض خدماته عليه. هل كان ذلك من أجل أن يحصل على خزانة المكتبة وبالتالي التبحر في العلم، أم أنه كان يريد الاكتفاء بمجرد التوظيف. في الواقع أنه أبدى حماسة كبيرة عام (٣٥٥) من أجل إنقاذ المكتبة من نهب الخراسانيين وسلبهم، وهذا يعني أنه كان يرغب في العمل في المكتبة. وهذه الرغبة تؤكد على إحدى خصائصه الشخصية التي كانت قد تجلت في بغداد سابقاً: ألا وهي ميله للدراسة والبحث والتفكير. ويبدو أن ابن العميد قد اختاره لهذه الوظيفة لأنه رأى فيه الشخص المناسب للمحافظة على هذا الكنز الثمين من الكتب، بل وإغنائها. يقول مسكويه عن هذه النقطة: «واشتغل قلبه بدفاتره ولم يكن شيء أعز عليه منها وكانت كثيرة فيها كل علم وكل نوع من أنواع الحكم والآداب يحمل على مائة وقر (أي بغل) وزيادة. فلما رآني سألني عنها فقلت: هي بحالها لم تمسها يد. فسُرِّيَ عنه وقال: أشهد أنك ميمون النقيبة، أما سائر الخزائن فيوجد منها عوض، وهذه الخزانة هي التي لا عوض منها. ورأيته قد أسفر وجهه وقال: باكر بها في غدٍ إلى الموضع الفلاني. ففعلت وسَلِمَتْ بأجمعها من بين جميع ماله» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

وقد استمر مسكويه ينعم بهذا الامتياز الخاص في الإشتغال في المكتبة التي حفظت في مكان سري لكيلا تنهب مؤلفاتها مرة أخرى. لقد استمر ينعم بذلك

مدة خمس سنوات أخرى وربما أكثر لأن أبا الفتح لم يسحب الثقة التي وضعها والده فيه. وهكذا خدم مسكويه ابن العميد الأب وابن العميد الابن على التوالي. وبالتالي فإن حادث عام (٣٥٥) قد ساهم في نظره في رفع شأن مسؤوليته لدى ابن العميد الأب.

ليس من الضروري أن نطلع على الفهرس العام لهذه المكتبة لكي نعرف ماهية الكتب التي قرأها شخص كمسكويه، أي رجل مهووس بحب الفلسفة **والأدب** (بالمعنى الواسع والكلاسيكي للكلمة). سوف نعود إلى هذه النقطة عندما ندرس مصادر الأعمال التي خلّفها لنا مسكويه. سوف نكتفي الآن بالقول بأنه كان قد ابتدأ في هذه الفترة بالذات يهتم بتعلُّم الفلسفة والتدرب على مقولاتها سواء أكان ذلك من خلال اطلاعه على الكتب مباشرة أم من خلال حضوره للمناظرات الفلسفية التي كانت تتم في حضرة سيده ووليّ نعمته. لا ريب في أنه كان يجد تحت تصرفه جميع الترجمات العربية لكبريات النصوص الفلسفية الكلاسيكية بدءاً من أفلاطون، وانتهاء بالشارحين والمعلقين على الفلسفة في عهد الفترة الاسكندرانية[٤٥]. وكان بإمكانه أن يطلع على كتب الكندي والفارابي وابن زكريا الرازي وجابر بن حيان. وهي بحد ذاتها تشكل ثروة معرفية لا يستهان بها. وكان يمشي بذلك على خطى سيده الذي كان عالماً مجتهداً بقدر «ما يسمح له وقته والظروف المؤاتية ذلك». وقد أهدى لسيده كتيِّباً صغيراً حوالي عام ٣٥٨ ـ ٣٥٩[٤٦] بعنوان: «ترتيب السعادات». ويتحدث فيه عن الامتيازات التي وضعت تحت تصرفه من أجل دراسة الفلسفة، والشروط الايجابية المؤاتية لذلك. يقول:

«وله (أي أرسطو) كتب في التعاليم ولم ينقل منها شيء إلا أن في النظام الذي خرج إلى العربية والترتيب الذي رتبه غنى عظيماً وراحة تامة لمن أحب أن تكمل ذاته ويتوجه إلى مقصده ليتوجه إليه بسرعة. فأما مقدار الزمان الذي يفرض لمن أراد تعلم الحكمة على ما رتبه هذا الحكيم المحسن إلينا المنعم علينا فعلى قدر عنايته واهتمامه ومعونة الاتفاقات إياه. أعني بها أن يكون ذكياً حفوظاً واجداً للكتب والأستاذ الفاتح والكفاية في المعيشة لئلا يشتغل بها عما يقصد لزوال العائقات التي لا يحتسبها الإنسان من عوارض الدنيا وهمومها وأمراض النفس والبدن واجتماعهما وحذر العوام مرة والسلطان أخرى ومراقبة أهل البلد. فإن الناس كما يقول القائل

---

(٤٥) انه يستشهد غالباً بالفلاسفة: بورفيروس، سمبليسيوس، الاسكندر الافروديزي.

(٤٦) أنظر لاحقاً ص ٢١٢.

أعداء ما جهلوا. ومن شأنهم الوقيعة في أهل الفضل ومعاداة كل من خالف مذاهبهم وأغراضهم وقصده بكل مكروه وأذى. فإذا سلم من هذه العوارض وكانت القريحة والأسباب التي ذكرناها مجتمعة له فما أقرب وصوله إلى بغيته وراحته من لقب أبناء جنسه وظفره بالكنوز التي دخرت ومدة ذلك على التقريب عشر سنين إلى عشرين سنة، وهذا إذا شغلته الدنيا بعض الشغل فإنه لا يجوز أن يظن بإنسان أنه ينفرد وينكمش على العلم ولا يجعل لبدنه راحة ولنفسه حظاً من اللذات فيما يحسن ويجمل ولو تعاطى ذلك لخسره أو انقطع دون غايته» (ترتيب السعادات، ص ٥٩ ـ ٦٠).

إن المؤلف إذ يدعو إلى ضرورة الاستمتاع بالحياة فإنما يتحدث في الواقع عن نفسه أو عن حالته الشخصية. وكان قد تعرض للتأنيب في السابق بسبب سيرة حياته اللاهية، ومن بين الذين لاموه كان التوحيدي كما رأينا. هذا يعني أنه كان قد قطع شوطاً كبيراً في الحياة حوالي عام ٣٥٨ ـ ٣٦٠، وبالتالي فأصبح قادراً على معالجة المسائل المتعلقة بالأخلاق. وقد آن الأوان للخروج من حياة اللهو والاستمتاع، والدخول في حياة النضج والحكمة. آن الأوان لكي تتطابق أقواله مع أفعاله. ولكن ما الذي يزعجهم لدى مسكويه؟ هل يدينونه لأنه حظي بامتيازات لم يتح لهم أن يحظوا بها؟ ولكن هذه الامتيازات المعيشية كانت ضرورية لكي يكرس نفسه لحياة الدراسة والتفكير. ومن المعلوم أن هذه الامتيازات محصورة عادة بأرستقراطيِّي الروح والثروة ولا يتوصل إليها الفقراء إلا عن طريق الحظ. وقد واتى الحظ مسكويه بدون شك وأدار ظهره لكتَّاب كثيرين وفي طليعتهم التوحيدي. أم هل يدينون تناقضاته التي لا تحتمل بالنسبة للضمير المستقيم؟ هكذا يبدو لنا على ضوء هذه الشهادة كم هو صعب علينا أن نفصل بين أناس ذلك العهد فنعطي الحق لهذا، ونلقي باللائمة على ذاك. فالواقع أن أوضاعهم كانت متفاوتة من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي فيصعب علينا أن نضعهم على ذات المستوى. كانوا مفصولين عن بعضهم البعض بواسطة الناحية المعيشية والمادية، أو بواسطة «الصدفة» كما يقول مسكويه ونحن نعلم أن الغني يأنف من معاشرة الفقير أو صحبته. فقد ابتسم الحظ لبعضهم، وعبس لبعض آخرين. ولكننا نعلم أن الحظ كان متقلباً والامتياز سريع الزوال في مجتمعات القرون الوسطى. فهذا الامتياز مهدَّد كل يوم من قبل مزاج الأمير أو نيته الطيبة أو غير الطيبة. كما وكان مهدداً من قبل المنافسين والحساد والدسائس والمؤامرات، والمتغيرات السياسية والأمراض، الخ...

وما سيأسف عليه مسكويه لاحقاً هو أنه لم يغتنم الفرصة كما ينبغي، وليس لأنه انغمس في حياة اللهو والملذات المدانة أخلاقياً.

٣ ـ يبقى صحيحاً القول إنه انهمك في علم الكيمياء أثناء تلك الفترة التي كان يدربه فيها ابن العميد على فلسفة أرسطو. وقد تعرف على هذا العلم الجديد بصحبة رجل يدعى: أبو الطيب. وهو بحسب أقوال التوحيدي شخص مغوٍ، كذاب، فاسد الأخلاق[٤٧]. أو بحسب قوله حرفياً: «شاهدته ولم أحمد عقله، فإنه كان صاحب وسواس وكذب وسقط، وكان مخدوعاً في أول أمره، خادعاً في آخر عمره». إن هذه المسألة ـ مسألة الكيمياء ـ تتجاوز في أهميتها هذا الشخص الذي يظل مجهولاً بالنسبة لنا. صحيح أن صحبة مسكويه لشخص كهذا تبدو بمثابة الفضيحة. ومن المهم أن نعرف كيف أمكن لصديق ابن العميد الحميم أن يفعل ذلك، أو أن ينزل إلى هذا المستوى. ولكن حتى لو عرفنا ذلك، فإن الأهم هو أن نعرف السبب العميق الذي دفع بمسكويه إلى الانخراط في علم الكيمياء (بالمعنى القديم للكلمة، أي الخيمياء في الواقع، وكانت تهدف إلى تحويل المعادن إلى ذهب).

من المعلوم أن التوحيدي كان قد طرح على مسكويه سؤالاً عن علم الكيمياء ولكن جواب مسكويه (أو مقالته) لم يصلنا للأسف. كان ذلك في كتاب «الهوامل والشوامل». ولكنه ترك لنا ملحوظة مختصرة عن الموضوع في الصفحات (٣٢٥ ـ ٣٢٧). «قال أبو علي مسكويه رحمه الله: أما سبب طلب الناس الكيمياء فظاهرٌ بيِّن، وهو أنهم حريصون على جميع المتع والشهوات المختلفة في المأكل والمشرب والمنكح والنُّزَه التي تُقْتَسَمُ بين الحواس». (الهوامل والشوامل، ص ٣٢٥). ولكي يستطيع الناس تحقيق هذه الحاجات فإنهم بحاجة إلى الذهب والفضة. وهما معدنان ثمينان لا يمكن التوصل إليهما إلا بعد تعب ومشقة وجهد جهيد. وأحياناً يتطلب التوصل إليهما ركوب المخاطر الأكثر هولاً وفداحةً. وبالتالي فإذا ما نجحت العمليات الكيميائية في تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب فإنها تعفي الناس من هذه المشقات والتقلبات والتقتير المضني. (وهذا هو الوهم الكبير والأسطوري الذي سيطر على أناس العصور الوسطى والذي لم يتبدد إلا بظهور الكيمياء الحديثة).

ولكن مسكويه لا يكتفي بهذا التفسير النفسي الذي يليق فقط بالكيميائيين

(٤٧) بحسب رأي التوحيدي.

المبتذلين. وإنما هو يتساءل، كفيلسوف، عن سر هذا العلم أو عن وجوده عن طريق طرح هذا السؤال: هل هو موجود؟ وذلك قبل أن يطرح سؤالاً ثانياً حول كينونته: ما هو؟[٤٨] يقول مسكويه في «الهوامل والشوامل»: «وإذا بحثنا عن «هل هو؟» وجدنا الأمر فيه مشكلاً يُحتاجُ فيه إلى أخذ مقدمات كثيرة طبيعية وصناعية[٤٩]. وينبغي أن نورد شكوك الناس في تلك المقدمات، واحتياج[٥٠] من يروم حلها من مثبتي الصناعة فقد أكثروا في ذلك. ثم نروم نحن النظر فيها. (ص ٣٢٦). وهكذا يدرب الفيلسوف مراسله (أي التوحيدي) على البحث العلمي الحر الذي لا يتوخى أي منفعة أخرى غير كشف الحقيقة. وهو يدربه على ذلك عن طريق تبيان المنهج الذي يريد اتباعه في مقالته. وبعد أن يذكّر مسكويه بمواقف الكندي والمتكلمين المضادة كلياً لعلم الكيمياء باعتبارها فعالية مهرطقة، نجده يثبت رأي ابن زكريا الرازي الذي يقف موقفاً إيجابياً منها. ثم يختتم مسكويه كلامه قائلاً: « ولكلٍّ حججٌ، وسننظر فيها نظراً شافياً، ونورد أقاويل الجميع، ويكون بحثنا عن ذلك بحث من قصده تعرف الحق دون الثمرة المرجوة من الكيمياء، فإن هذا هو غاية من يتفلسف في نظره وبحثه، ولا نبالي بعد ذلك صحَّ أم بطل، لئلا تدعونا محبة صحته، ورجاؤنا إلى إثباته بخديعة النفس للهوى، أو نفيه على طريق العصبية. وفي هذا النظر طول لا يحتمله هذا الكتاب مع ما شرطنا فيه من الإيجاز، ولكن سنفرد له مقالة كما فعلنا ذلك في مسألة العدل، لمّا طال الكلام فيها أدنى طول.

وإذا فعلنا هذا في المقالة التي وعدنا بها نظرنا: فإن صحت لنا هلّيته (أي هل هو موجود؟) أتبعناها بالنظر في المائية، وإن بطل الأول بطل الثاني لا محالة». (الهوامل والشوامل، ص ٤٢٧).

لقد كان للكيمياء في القرون الوسطى كما في العصور الحديثة دائماً أعداؤها. وذلك إما لأنها تزعم بأنها تمارس على الطبيعة عملاً تحويلياً من اختصاص الله وحده فالله هو وحده الذي يغيّر الأشياء بقدرته وجبروته. وإما لأن ممارسيها يبغون من ورائها أهدافاً مادية، أي التوصل إلى الثروة والذهب (في الواقع كان ينبغي أن نقول

(٤٨) حول السبل الاربعة للمعرفة أنظر لاحقاً، ص ٣٥٦.

(٤٩) كلمة تكنيك او تقنية نترجم بها الكلمة العربية الكلاسيكية «صناعية»، وهي كلمة مشتقة من صناعة، وصناعة تترجم بدورها الكلمة اليونانية «تيكني» (techné).

(٥٠) نقصد الاحتجاج.

الخيمياء وليس الكيمياء). ولكن الإدانة تجيء عادة من قبل مفكرين يرفضون بذل الجهد الكافي للتعاطف مع هذا العلم. ومن المعلوم أن الحد الأدنى من التعاطف ضروري لكي يفهم المرء من الداخل عقلية خصوصية أو علماً جديداً عليه. واليوم، وبفضل التقدم الذي حققه التحليل النفسي والدراسات التاريخية، فإنه أصبح ممكناً إعادة الاعتبار لهذه الفعالية ما قبل العلمية (أي الخيمياء أو الكيمياء بالمعنى القديم للكلمة وليس بالمعنى الحديث. ففي القديم كانت هذه الفعالية في مرحلة ما قبل علمية. ولم تتشكل الكيمياء كعلم حقيقي إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا). وعلى الرغم من أن هذه الفعالية كانت في زمن مسكويه في مرحلة ما قبل علمية، إلا أنها كانت تعبر عن المطامح الأبدية للإنسان(٥١).

إن مسكويه الذي قرأ المؤلفات العديدة لجابر بن حيان واطلع أيضاً على أعمال الرازي(٥٢)، كان قد فهم بالتأكيد بأن الخيمياء على الرغم من غموضها تشكل نقطة التقاء وتقاطع لعلوم عديدة. فقد كانت تعلم منهجية تجريبية مؤسَّسة على قاعدة نظرية فلسفية. وبالتالي فكانت تغذي الأمل بأن تجسد يوماً ما في المختبر «ذلك الحنين إلى النجاة والطهارة، هذا الحنين الذي كان يعتمل بعمق وحرقة في قلب أناس العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية وقد أشرفت على نهاياتها»(٥٣). لا يمكن تمثُّل أو هضم الفلسفة الأفلاطونية ـ الجديدة التي هيمنت عليها فكرة الواحد كما سنرى فيما بعد، بدون أن نحس بالرغبة الحارقة في إقامة الوحدة على هذه الأرض أيضاً. ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه الرغبة تؤجِّج وتنتعش عن طريق «فكرة الجوهر الحي. . . فقد كان تصور الحياة الخاص بالمادة يهيمن على أعمال الكيميائيين

---

(٥١) أنظر كتاب يونغ: «علم النفس والخيمياء»، باريس، ١٩٦٣. وانظر كتاب ميرسيا ايلياد: «حدّادون وخيميائيون»، فلاماريون، ١٩٥٦. وحول الكيمياء العربية أنظر مادة «كيمياء» في الموسوعة الاسلامية. وانظر ايضا: ب. كراوس: «جابر بن حيان والعلم الاغريقي» القاهرة، ١٩٤٢.

- **C.G. Yung**: Psychologie et Alchimie, Paris, 1963.
- **Mircea Eliade**: Forgerons et Alchimistes, Flammarion, 1956.
- **Article «Kimiya»** in Encyclopédie de l'islam.
- **P. Kraus**: Jabir et la science grecque, le Caire, 1942.

(٥٢) حول الرازي أنظر مقالة ج. روسكا باللغة الالمانية.

- **J. Ruska**: al-Razi's bush geheimnis der geheimniss (sirr al-asrār), in Qellen und studien zur geshichte der naturwissenschaften und der medizin, VI, 1937.

(٥٣) أنظر كتاب م. كارون وس. هوتان: الخيميائيون، منشورات سوي، ١٩٥٩، ص ١١٤ ـ ١١٥.

- **M. Caron et S. Hutin**: Les Alchimistes, seuil, 1959, PP. 114-115.

القدامى... وكانوا يعتقدون بأن الجواهر المعدنية (أو بالأحرى العناصر المعدنية) **تتألم وتموت وتنبعث** بطريقة أخرى وكينونة جديدة. وهذه الكينونة الجديدة متعالية بطبيعتها، فهي تحوّل المادة إلى ذهب، أي إلى رمز الخلود. وهذا التحويل الكيميائي يشبه الخلاص أو النجاة في الدار الآخرة»[٥٤]. وبالتالي، ففيما وراء المادة الفيزيائية المحسوسة، فإن الكون كله هو المتصوَّر على أنه حي، وأنه يشتمل على روح تنتشر في كل أجزائه وتضمن تناغم وظائفه وأعضائه[٥٥].

إلى أي مدى وصل مسكويه في متابعته لهذا المسار الروحي؟ إلى أي مرحلة متقدمة انتهى به المطاف؟ لا نملك الجواب على هذا السؤال. وربما كانت التقريعات والتأنيبات التي أثقل بها أصدقاؤه عليه كما قال لنا التوحيدي قد أضعفت من عزمه وجعلته يغيّر من وجهته لكي يتجه نحو ممارسة أقل «طموحاً» وجرأة من حيث الحكمة. وهكذا يمكننا أن نختتم هذه النقطة ونطلق حكمنا الأخير على مسألة تعلُّقه بسراب الكيمياء. ونستطيع أن نقول ما يلي: «ربما كان الإغراء الكيميائي قد كشف له عن إمكانيات للتحقُّق الفكري **الشمولي أو الكليّاني**، ولكنه لم يشكل ضمن مساره الفلسفي إلا فاصلاً صغيراً ألهبته حماسة الشباب وفورته. كما وساعدت عليه النجاحات الاجتماعية الراقية في بلاطات الأمراء، وكذلك تراث «علمي» كان منتعشاً جداً آنذاك في منطقة الريّ[٥٦].

٣ ـ مسكويه في بلاط أبي الفتح بن العميد (٣٦٠ ـ ٣٦٦):

عندما مات والده، لم يكن أبو الفتح يتجاوز الثالثة والعشرين عاماً، هذا في حين أن مسكويه كان قد بلغ الأربعين. ولكن من الصعب علينا أن نعرف نوعية العلاقات التي كان يتعاطاها الوزير الشاب والهائج مع معلمه ومربّيه. وربما كانت هذه العلاقات قد أصبحت رسمية جداً ومحصورة أكثر فأكثر بوظائفه كمسؤول عن المكتبة. والواقع أن مسكويه كان دائماً مستاء من السلوك المتسرع والخفيف والطائش

---

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٥٥) أنظر ج. مورو: «تصور الكون في الفكر القديم» (اليوناني)، تورينو، ١٩٥٣

- **J. Moreau: L'idée d'univers dans la pensée antique, Torino, 1953.**

(٥٦) ينبغي القيام بدراسة اكاديمية دقيقة حول كل المفكرين الذين أنجبتهم هذه المدينة، مدينة الريّ (النسبة العرقية: رازي). ولو تم ذلك لتبينت لنا الاهمية الكبرى لهذه المدينة بصفتها مركزاً فكرياً منافساً لبغداد في القرن الرابع الهجري. أنظر البيهقي: «تتمة اليتيمة» مصدر مذكور سابقا. فهذا الكتاب يقدم لنا صورة عن اهمية المدن الايرانية بشكل عام. (اي نيسابور، اصفهان، شيراز، مرو، الخ).

لدى هذا الابن الضال: أبي الفتح. باختصار فقد كان الابن عكس أبيه. وفي الوقت الذي كان يعترف له «بالذكاء وتوقّد الروح والفكر»، إلا أنه كان يعيب عليه ممالأته الزائدة عن الحد للجيش ورؤسائه من أجل أن يحظى بدعمهم. ولم تنفع تحذيرات وتوبيخات والده أبي الفضل في شيء. فقد استمر الولد على عادته في الاستهتار. وقد لزم مسكويه الحذر آنذاك فلم يتدخل حتى عندما حصل عصيان خطير بعد أن هرب أبو الفتح إلى الصحراء مع عشرة من قادة العسكر الذين كانوا من المقربين إلى والده ويأكلون على مائدته[٥٧]. وكانت مغامرة طائشة الهدف منها استمالة هؤلاء القادة إلى صفه بعد تخليهم عن أبيه. ولهذا السبب كان ابن العميد يردد في مجالس خلواته قائلاً: «ما يهلك آل العميد ولا يمحو آثارهم من الأرض إلا هذا الصبي (يعني ابنه). ويقول في مرضه: ما قتلني إلا جُرَعُ الغيظ التي تجرّعتها منه». (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٧٣).

هكذا نلاحظ أن التضاد شبه كامل بين الأب والابن. وإنه لتضاد مثير فاقع إلى درجة أن المؤرخ (مسكويه) يشعر بالحاجة للتحدث عنهما معاً في لحظة مؤثرة فعلاً. وهو يهدف من وراء هذه المقارنة إلى استخلاص الموعظة والعبرة. إنه يريد أن يقدم «مادة للتأمل لمن يريد أن يتأمل، ومثلاً يمكن أن يدمج في تجارب الأمم المتكررة، ولذا فيفضل الاحتفاظ به». ولكن الصورة الشخصية (أو البورتريه) التي يقدمها لنا عن أبي الفتح هي التي ستحظى باهتمامنا لأنها تنقل لنا المناخ النفسي العام الذي عاش فيه الفيلسوف بعد أن استمر في خدمة سيده الشاب على الرغم من كل شيء. يقول مسكويه في تصويره الرائع:

«فأما ابنه أبو الفتح فكان فيه مع رجاحته وفضله وأدب الكتابة وتيقظه وفراسته نزق الحداثة وسكر الشباب وجرأة القدرة، فتطلعت نفسه إلى إظهار الزينة الكثيرة واستخدام الديلم والأتراك، والاحتشار في المواكب التي يركب فيها واتخاذ الدعوات لصاحبه وسائر عسكره التي يلتزم فيها الخلع والحملان على الدواب والمراكب والاسراف في الصلات والنفقات تشبهاً بوزراء عز الدولة بختيار الذين لا خبرة لهم بعواقب الأمور ولا نظر لهم في مصالح الملك وإنما همّة أحدهم في تناول شهواته والوصول إلى لذاته وإثارة غيظ حسادهم بإظهار الزينة التي فوق طاقته. وليس يعلم أن أول من ينكر ذلك في نفسه وإن لم يبده له صاحبه فهو

(٥٧) تجارب الامم، ج٢، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

يحسده على مساواته له وعلى تمكّنه مما يتمكن هو منه ثم مزاحمته له في الاستظهار والجمع وتبذير الأموال التي يرى أنه أحق بها منه ثم خوفه من ميل الجند إليه وإجماعهم على جوده وسخائه واعتدادهم بما يصل إليهم له دون صاحبهم وولي نعمهم. فكان أبو الفتح ابن العميد يسرف في ركوب هذه الأهواء ويحب أن يبلغ غاية ما يقدر عليه منها فجلب عليه ذلك ضروب الحسد من ضروب السلاطين وأصحاب السيوف والأقلام فكان صاحبه ركن الدولة قد شاخ وسئم ملابسة أمور الجند وأحب الراحة والدعة ففوض إليه الأمور ورآه شاباً قد استقبل الدنيا استقبالاً فهو يحب التعب الذي قاساه ركن الدولة ثم ملّه. ويستلذ فيه الانتصاب للأمر والنهي ومخالطة الجند والركوب إلى الصيد ومشي خواص الديلم وكبار الجند بين يديه ثم مشاربتهم ومؤانستهم والإحسان إليهم بالخلع والحملان»... (تجارب الأمم، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣).

سواء أكان مسكويه قد استمتع أم لا بهذه الحياة البهيجة المليئة بالمتع والبذخ واللهو واللعب، فإنه كان على الأقل الشاهد المباشر عليها. فهو لم يعش كمثقفين آخرين كثيرين في كوخ حقير ينظر من بعيد، وبنوع من الحسرة، إلى حياة البذخ التي كان يعيشها الأمراء والكبراء. وحتى لو أنه حرم نفسه بعض المتع السهلة، إلا أنه لم يعرف الفقر ولا الضيق المادي. ولكنه راح يشعر منذ ذلك الوقت بنشوب مجموعة من التناقضات في نفسه. وراح يتساءل: كيف يمكن له أن يستمر في العيش في كنف هذا الوزير المُنتقَد[٥٨] من قبل الجميع بشدة، في الوقت الذي يريد أن يفرض نفسه وسمعته كفيلسوف وكقدوة؟ وربما كان ضميره قد أخذ يعذبه في هذه الفترة أكثر من الفترة السابقة، وراحت تعتمل في نفسه المناقشات الصاخبة والمليئة بالتناقضات. وانتهى به الأمر إلى حسم الموقف واتخاذ عهد على نفسه بألا يقبل بعد اليوم أي مساومة بين ملذات العالم وبين الحكمة. وحسم موقفه لصالح الحكمة نهائياً.

٤ ـ مسكويه في بلاط عضد الدولة (٣٦٦ ـ ٣٧٢):

قلنا بأن مسكويه كان يشعر بعاطفة العرفان بالجميل تجاه أبي الفضل بن العميد. وهذا ما جعله يبقى في الريّ لخدمة ابنه أبي الفتح بن العميد وذلك بعد موت الأب

(٥٨) لقد رافقه عام ٣٦٤ في حملته على واسط وحضر محادثاته مع ركن الدولة، (انظر تجارب الامم، ج٢، ص ٣٣٨ وص ٣٥٤).

والرئيس المحبوب. ومن المعلوم أن ركن الدولة قد مات في العام نفسه أيضاً. ولولا هذا الشعور بالعرفان بالجميل لغادر مسكويه الريّ حالاً. فقد كانت هناك أسباب عديدة تدعوه لمغادرة مدينته الأصلية ومسقط رأسه. وراح هذا السؤال يطرح نفسه عليه: إذا غادرها فإلى أين سيذهب؟ ومن سيخدم هذه المرة؟ راح هذا السؤال يشغله في الوقت الذي كان يتأهب فيه لكتابة «تجارب الأمم». فقد كان تصوره للحاكم المثالي الذي يستحق أن يُخْدَمَ ويُساعَدَ ويُحَبَّ قد أخذ يتبلور في نفسه شيئاً فشيئاً، وبالتالي فلم يعد مستعداً لخدمة أي حاكم كان، أو طلب الحماية لديه بشكل ارتجالي متسرع.

وإنه لشيء ذو دلالة ومغزى أنه توصل إلى ثقة عضدالدولة بعد عام (٣٦٦). فنحن نرى في هذا الخيار تأثير أبي الفضل بن العميد عليه حتى بعد موته. يقول مسكويه: «ولكنه رحمه الله لما حصل بفارس علَّم عضد الدولة وجوه التدابير السديدة وما تقوم به الممالك وصناعة الملك التي هي صناعة الصناعات ولقَّنه ذلك تلقيناً فصادف منه متعلماً لَقِناً وتلميذاً فَهِماً حتى سمع من عضد الدولة مراراً كثيرة أن أبا الفضل بن العميد كان أستاذنا. وكان لا يذكِره في حياته إلا بالأستاذ الرئيس، وربما قال الأستاذ ولم يقل معه الرئيس ولا يُحْفَظ عليه أنه ذكره قط بعد موته إلا بالأستاذ وكان يعتدّ له بجميع ما يتم من تدابيره وسياسته ويرى أن جميع ذلك مستفاد منه ومأخوذ عن رأيه وعلمه» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢).

نستنتج من ذلك أن مسكويه قد تعرف على سيد العراق المقبل في فترة مؤاتية تساعده على أن ينال ثقته وصداقته وتقديره. ولا ريب في أنه حرص على إقامة علاقات طيبة مع هذا «الابن الروحي» لسيد راحل، مبجَّل ومعظَّم. وبالتالي فعندما قرر مسكويه أن يضع نفسه في خدمته، فإنه كان يشعر بسعادة مزدوجة. فهو أولاً سيتمكن من إثارة ذكرى أبي الفضل كلما شاء أمامه، وهو ثانياً سوف يقترب من شخص كبير يتبنَّى فكراً سياسياً عزيزاً عليه.

ولكننا كنا نتمنى أن نعرف كيف استطاع الفيلسوف أن يظل صديقاً لأبي الفتح دون أن يجرّ عليه ذلك غضب الصاحب بن عباد ونقمة عضد الدولة؟ ومن المحتمل أن يكون كلاهما، أي الصاحب وعضد الدولة، قد تورطا في مؤامرة قتل الوزير الشاب الذي تجرأ على تحديهما. كيف حصلت القصة؟ في عام ٣٦٦، وبعد موت ركن الدولة، أجبر أبو الفتح الصاحب (وكان آنذاك كاتباً لدى مؤيد الدولة) على ترك الريّ في ظروف مذلّة ومهينة. فقد اضطر إلى التنكُّر والسفر ليلاً لكيلا يُعرف

فيُقتل(٥٩). وقد نفذ مؤيد الدولة أوامر أبي الفتح فقط من أجل إنقاذ الصاحب الذي كان أثيراً ومفضلاً لديه. ثم لم يلبث مؤيد الدولة بعدئذ أن تخلص من هذه الوصاية الخطرة عليه، أي وصاية أبي الفتح بن العميد، فدبر مؤامرة قتله. وكان ذلك بالتواطؤ مع أخيه عضد الدولة(٦٠) بدون شك.

وهذا الحادث يمثل أكبر دليل على فطنة مسكويه وبراعته في التعامل مع الكبار. فهو ينتقل من الواحد إلى عدوه الذي قتله دون أي مشكلة. فهو إمّا أن يكون لبقاً جداً يعرف كيف يتصرف فلا يصدم حساسية هذه الشخصيات المتنافسة، وأما أنه كان نديماً ناجحاً جداً تُطْلَبُ مجالسته وتُستَحبّ. وذلك لأننا سنجده في بغداد كنديم لعضد الدولة هذه المرة. ولكن بالإضافة إلى وظيفة النديم راح يملأ وظيفة خازن بيت المال. فقد عيَّنه عضد الدولة عام ٣٦٨ لكي يذهب إلى أردمشت من أجل جرد أملاكها وثرواتها، وكان بصحبة خواشاذه، المسؤول الأساسي عن الخزانة لدى عضد الدولة. وقد توسَّل إليه عندئذ طاشتم، حاكم قلعة أردمشت، لكي يتوسط له لدى عضد الدولة من أجل أن يلتحق بخدمته. وقد نقل مسكويه هذه الحادثة بشكل مطول(٦١) في كتابه وهذا دليل على الموقف الأخلاقي المحض الذي كان يتمسك به. فهو يقول عنه من أجل ترغيب عضد الدولة به: «ورأيت أنا من طاشتم هذا في طريقي حصافة وإقبالاً على الصلوات ودعاء كثيراً» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٣٩٤). وقد اعترض عليه عضد الدولة قائلاً: «هو كما تقول ولكن السياسة لا توجب اصطناعه»، فرد عليه مسكويه: «إنه مناسب لسياستنا الحالية».. ومن هذا الأخذ والرد نفهم أن مسكويه كان قد أُدخِلَ في خدمة الأمير بصفته حكيماً أخلاقياً، فمستشاراً، فرجل ثقة مقرباً كل التقريب. ولهذا السبب نجده في تهذيب الأخلاق (ص ٢١١) يتحدث عنه بصفته «أعظم من شاهدت من الملوك». وقال عنه بأنه كان يحب كثيراً ترديد كلام جاء على لسان أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ثم إن الإهداء الذي صدَّر به كتابه تجارب الأمم يدل على مدى تبجيله لعضد الدولة: «إلى الملك السيّد»... وقد كان يرى فيه واحداً من «حصفاء الملوك الذين

---

(٥٩) أنظر م. ح، آل ياسين: «الصاحب بن عباد»، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٦٠) حول النهاية المأساوية لابي الفتح بن العميد أنظر ياقوت، معجم البلدان، الجزء الخامس، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨. نلاحظ ان مخطوطة «تجارب الامم» تبدو فارغة في هذا المكان (مُحِيَ منها ما هو مكتوب). وربما كان هذا الفراغ او البياض عائداً الى المؤلف نفسه. ربّما كان قد مارس الرقابة الذاتية على ذاته...

(٦١) أنظر تجارب الامم، ج٢، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.

يخرجون من خزائنهم الأموال العظيمة جداً إلى أصحاب الأخبار ولا يستكثرونها في جنب ما ينتفعون به من جهاتهم» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٣٧) (أصحاب الأخبار أي المخابرات بلغتنا الحالية). ولكنه إذا كان قد ابتدأ تأليف الكتاب قبل عام ٣٧٢، فيبدو لنا أنه لم يكمل الجزء الأخير منه إلا بعد هذا التاريخ. ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطاع أن يكتب ما يلي: «وكان أبو الفتح بن العميد متمكناً من ركن الدولة ومن الجند أيضاً، فكان يحب أن يتلافى قلب عضد الدولة لما كان منه إليه، وهو مع ذلك لا يأمنه ويخشى بادرته ومكايده» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٣٦٢). ولما كتب أيضاً: «فلولا خلال كانت في عضد الدولة يسيرة لا أستحسن ذكرها مع كثرة فضائله لبلغ من الدنيا مناه، ورجوت له من الآخرة رضاه والله ينفعه بما قدمه من العمل الصالح ويغفر له ما وراء ذلك» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٤٠٩). وهذا ما يفسر لنا التطابق بين هذا الجزء الأخير وبين خاتمة «كتاب التاج» المعروف. يقول الروزرواري عن ذلك: «وهو كتاب بديع الترصيف، حسن التصنيف، فإن أبا اسحاق كان من فرسان البلاغة الذين لا تكبو مراكبهم ولا تنبو مضاربهم. ووجدنا آخره موافقاً لآخر كتاب تجارب الأمم حتى أن بعض الألفاظ تتشابه في خاتمتها»... (ذيل تجارب الأمم، ج٣، ص ٢٣).

ربما كان مسكويه قد أخذ يهتم في هذه الفترة بالذات بعلم الطب. فقد كان سيده وولي نعمته يوكل أهمية بالغة لهذا العلم. وكان عضد الدولة كمعظم ملوك وأمراء القرون الوسطى لا يأكل إلا بوجود طبيب إلى جانبه. يقول مسكويه: «ثم يسأل عن الطعام عند فراغه من ذلك فإذا حضر الوقت الذي رسمه بالأكل فيه استدعاه فأصاب منه وطبيب النوبة قائم على رأسه وهو يسأله عن شيء من منافع الأغذية ومضارها ثم يغسل يده وينام» (ذيل تجارب الأمم، ج٣، ص ٤١). وقد ألف له علي بن العباس الفارسي المجوسي كتاباً في الطب العملي بعنوان «الملكي». وكان مليئاً بالوصفات والتوصيات السهلة إلى درجة أنه انتشر لدى الجميع. «وأصبحوا يقرأونه ويستشيرونه حتى ظهر كتاب «القانون»[٦٢] لابن سينا» فعدلوا عنه. وكان هناك أطباء آخرون مشهورون من أمثال جبرائيل بن عبيد الله الذي ينتمي إلى العائلة الشهيرة بختيشوع، ثم ابن كش كاريا، ثم التميمي المقدسي، ثم نظيف القس الرومي، ثم ابن الخمَّار الذي تقرَّب منه مسكويه بشكل خاص[٦٣].

(٦٢) أنظر ابن العبري، مصدر مذكور سابقا، ص ١٧٥.

(٦٣) بحسب إشارة التوحيدي فان هذا التقارب قد تم بعد عام ٣٧٤.

وكان جميع هؤلاء العلماء يلتقون في القصر. يقول مسكويه: «وأُفرد في دار عضد الدولة لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة موضعٌ يقرب من مجلسه وهو الحجرة التي يختص بها الحجاب فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامة وأُقيمت لهم رسوم تصل إليهم وكرامات تتصل بهم فعاشت هذه العلوم وكانت مواتاً وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً...» (تجارب الأمم، ج٢، ص ٤٠٨).

وكانوا يشتغلون ويعلّمون في ذلك المشفى الشهير الذي أسسه عضد الدولة عام (٣٦٨)، والذي ظل قائماً حتى (٥٨٠) لأن ابن جبير زاره أثناء مروره في بغداد تلك السنة[٦٤]. ويبدو أن مسكويه نفسه قد انخرط في علم الطب وألف كتابين بعنوان: «كتاب في الأدوية المفردة»، «وكتاب في تركيب الباجات». وقد نجح فيهما أي نجاح وقدم وصفات طبية ممتازة تتعلق «بالأكل وفن الطبخ بشكل خاص»[٦٥]. وربما كان قد فعل ذلك للرد على طلب الجمهور العام المتزايد الذي قاده عضد الدولة في هذا الاتجاه. يضاف إلى ذلك أنه كان مضطراً لضمان مكانة خاصة تليق به بين منافسيه وأقرانه. وكان هذا الطموح مفهوماً ومشروعاً من قبله لأنه كان قد أصبح معروفاً بأنه هو مؤلف كتاب «الشوامل». ولكنْ هناك اعتبار آخر أكثر أهمية، وهو يجبرنا على تحديد تاريخ اهتمام مسكويه بعلم الطب بدءاً من تلك الفترة. وذلك لأنه بعد موت عضد الدولة راح يدخل مرحلة جديدة من حياته ومختلفة عن المرحلة السابقة. فالطب، كالكيمياء، لم يمثل في حياته إلا إغراء مؤقتاً. وعلى الرغم من أنه مفيد ومطلوب من قبل الملوك والأغنياء، إلا أنه لا يتجاوز كونه فن شفاء الأجسام. وأما «طب الأرواح» فهو أعلى وأشرف مرتبةً بكثير لأنه يهتم بتطهير الروح وصحتها وبراءتها. والروح هي الجوهر الخاص الذي يرتفع بالإنسان إلى مرتبة الملائكة[٦٦]. وبالتالي فلا يمكن مقارنة الجسد الفاني بها.

(٦٤) أنظر عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٦٥) أنظر القفطي، «إخبار»، ص ٣٣١.

(٦٦) حول مفهوم «الطب النفساني» أنظر لاحقاً، ص ٥٢٢ وما تلاها.

التكوين العلمي المباشر لمسكويه

نأمل أن نكون قد استطعنا في الصفحات السابقة أن نبرز كل مايدين له مسكويه من فضل بسبب معاشرته للارستقراطية الايرانية ـ العربية. فقد تعلم الشيء الكثير مما شاهده في بلاط الأمراء والوزراء. واكتسب تجارب وخبرات غنية جداً، بل وأكثر تثقيفاً مما حفظه من بطون الكتب، أي من التكوين العلمي المباشر. وهكذا رأى بأم عينيه تنافس العلماء والأدباء والشعراء على البلاط في بغداد والريّ. واحتك بهم وأخذ عنهم واستفاد من مخالطتهم. وبما أنه كان مضطراً لنيل إعجاب سادته وأولياء نعمته، وبما أنه كان حريصاً أن يكون نداً لهؤلاء العلماء في المجالس، فإنه قد بذل جهوداً كبيرة لتوسيع مداركه وزيادة معارفه. وعلى عكس التراث الشائع أو العادة المتبعة لدى الصوفيين والنحويين والفقهاء والمتكلمين الذين يذكرون سلسلة شيوخهم، فإن مسكويه لا يذكر إلا اسم معلم واحد هو: القاضي ابن كامل. وحتى هذا الشيخ فإنه يحرص على القول بأنه لم يأخذ عنه إلا شيئاً واحداً: ألا وهو دراسة تاريخ الطبري على يديه. يقول: «وفيها مات أبو بكر أحمد بن كامل القاضي رحمه الله، ومنه سمعت كتاب التاريخ لأبي جعفر الطبري وكان صاحب أبي جعفر قد سمع منه شيئاً كثيراً ولكني ما سمعت منه عن أبي جعفر غير هذا الكتاب بعضه قراءة عليه وبعضه إجازة لي وكان ينزل في شارع عبد الصمد ولي معه اجتماع كثير» (تجارب الأمم، ج٢، ص ١٨٤). إن كلامه هذا يعني أنه لم يهتم باختصاصات علمية أخرى كالتفسير، والفقه واختلاف الفقهاء بشكل خاص. وهي علوم كان ابن كامل قد درسها على يد الطبري. وهذا يعني شيئاً مهماً ذا دلالة. إنه يعني أن مفهوم **الإسناد** لا يشرط أبداً في نظره عملية البحث عن الحقيقة. ومن المعلوم أن الإسناد يجسّد الاستمرارية والتواصلية ويلعب دوراً أساسياً في تشكيل الأرثوذكسية داخل العلوم الاسلامية. ومن المعلوم أيضاً أن الطبري كان أول من بلوره كطقس شعائري واستخدمه بشكل عملي (بمعنى يكفي أن يكون لديك إسناد جيد حتى يكون كلامك صحيحاً لا يناقش). ولكن يبدو أن مسكويه لا يرى هذا الرأي. فهو، كفيلسوف، يعتبر أن المحاجة العقلية هي الطريق المؤدي إلى الحقيقة. ولهذا السبب فإنه حذف كل الإسنادات من كتابه «تجارب الأمم». لقد حذفه حتى من الجزء الذي اكتفى فيه بنقل رواية سلفه. فالإسناد لا يهم. الشيء المهم في نظره هو تأثير الحدث التاريخي على الوعي الأخلاقي، وليس إثبات صحة هذا الحدث عن

طريق سلسلة من السيادات المأذونة (حدثني فلان عن فلان عن فلان... الخ..). (فكثيراً ما يسهل اختراع الإسنادات...).

هكذا نجد أنه لا يوجد أي مصدر يذكر لنا أسماء العلماء الذين درس مسكويه على أيديهم أو أخذ عنهم شيئاً مهماً. وأما فيما يخص الكيميائي أبي الطيب والطبيب ابن الخمَّار فإنهما كانا زميلين له أكثر مما كانا أستاذين كما برهنا سابقاً. والواقع أن هذه الحالة ليست مدهشة ولا مستغربة. لماذا؟ لأنه في الفترة الواقعة بين عامي (٣٤٠ ـ ٣٥٣)، أي في الفترة التي كان مسكويه فيها لا يزال حدثاً وقابلاً للتكوين العلمي المباشر، فإن أساتذة الفلسفة كانوا نادرين جداً. فالفارابي كان قد مات للتو عام (٣٣٩). وقد واصل تلميذه يحيى بن عدي أعماله وتأثيره، بل وزاد منهما، ولكنه مات عام (٣٦٤). لقد درَّس هذا الفيلسوف والمترجم المسيحي الشهير جيلاً كاملاً من المثقفين، وهو نفسه جيل مسكويه، أي الجيل الذي ابتدأ نشاطه الفكري في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وساهم هذا الفيلسوف بواسطة ترجماته كما بواسطة مؤلفاته وتدريسه في إيجاد قاعدة صلبة للتأمل الفلسفي، وفي توجيه الفلسفة ضمن الخط الهادف إلى تحقيق التوافق بين الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة. وبصفته تلميذاً لابن زكريا الرازي فإنه قد تأثر أيضاً بالتيار الفيثاغورثي الجديد (نسبة إلى عالم الرياضيات فيثاغورث)[٦٧]. وسوف نجد لدى مسكويه بعض آثار هذا التيار المتحالف مع التيارين السابقين الأرسطوطاليسي والأفلاطوني الجديد. ومن المعلوم أن هذين التيارين الأخيرين يشكلان قاعدة نظامه الفلسفي. وهذا يشهد (إن لم يكن على احتكاك مباشر بيحيى بن عدي) فعلى الأقل على معرفة حقيقية بأفكاره.

في الواقع أن العلاقة: أستاذ ـ مريد أو شيخ ـ مريد لم تعد ذات أهمية فيما يخص الفلسفة بعد سنوات ٣٤٠ ـ ٣٥٠. لماذا؟ لأنه كان كل أولئك الذين تنطحوا لدراستها بعد تلك الفترة أصبحوا يعيشون على مائدة الأدبيات الفلسفية الكلاسيكية نفسها (سواء أكانت مؤلفة مباشرة أم ترجمات). وإذا ما عدنا إلى بدايات الفلسفة الأولى (بقدر ما تسمح لنا الظروف بذلك) فإننا نجد نفس النصوص الكلاسيكية ونفس المرجعيات: أي منطق أرسطو، وأثولوجيا أرسطوطاليس (وهي منسوبة له

(٦٧) توجد اشارات مختصرة الى ذلك في «رسالة في العدل» (نهايتها)، وفي «رسالة في الطبيعة». وهما منشورتان في كتاب «نصوص غير منشورة» لمسكويه، ص ١٩٨.

خطأً)، ثم الكتب الأساسية لأفلاطون. ومن الكندي إلى الفارابي ظهرت شروحات فلسفية مترجمة أو مؤلفة مباشرة في العربية، وقد جاءت لتسهيل قراءة النصوص الأساسية المذكورة سابقاً. (نفتح هنا قوساً ونقول: عندما نكتب كلمة فلسفة كما هي في اللغة الفرنسية (falsafa) فإننا نقصد الفلسفة العربية ـ الاسلامية فقط، ولا نقصد الفلسفة الاغريقية أو الفلسفة بشكل عام. فهذه ندل عليها بالاسم الأجنبي [philosophie]. ومن هذا الفيلسوف العربي إلى ذاك يمكن أن نجد اختلافاً في اللهجة يخص هذا المفهوم أو ذاك، هذا العلم أو ذاك... ولكننا لا نجد بناءً فلسفياً مبتكراً وأصيلاً كما هو عليه الحال بالنسبة لليونان الكلاسيكيه أو للغرب الحديث. لا نجد أنظمة فلسفية مخترعة من قبل الحدس الشخصي للمؤلف. وكما يحصل في مجال الرياضيات فإن تفسير المنطق أو ممارسته لا يمكن أن تعتمد على «الخيارات الفلسفية» لأستاذ معين. وإنما هي مباحة وشائعة لدى الجميع. وأما في يخص مؤلفات الفلاسفة المسلمين في مجال الأخلاق والسياسة فإنها تعود في مرجعيتها العليا إلى المقولات والتحليلات النهائية الواردة في: «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، وكتاب **القوانين**، ثم كتاب **الجمهورية** لأفلاطون. هذه هي المرجعية الفلسفية العليا التي كانت تهيمن على كل الفلاسفة العرب والمسلمين. ولذلك قلت بأنها «نهائية» لأنها كانت تُعتبر كذلك ولا يمكن الشك في مقولاتها. وكذلك الأمر فيما يخص علم النفس والميتافيزيقا والفيزياء فقد كانت تستمد مبادئها ومعلوماتها الأساسية من كتب اغريقية مبجَّلة ومعظَّمة كما تبجَّل الكتب الدينية المقدسة.

ضمن هذه الشروط والظروف فإن المعلم يتدخل فقط لكي يقدم إضاءات وشروحات للتلامذة المبتدئين. ولا يتدخل من أجل أن يقدم رؤيا جديدة للعالم لكي تندرج ضمن كل تلك الرؤيا التي قدمت سابقاً. وبالتالي فإذا كان مسكويه قد تلقى تعليماً فلسفياً، فإن ذلك كان محصوراً فقط باكتساب الآلة المفهومية والمصطلحية الضرورية لقراءة الكتب الفلسفية الكبرى وفهمها. ومثل هذا التدريب الأولي على المقولات والمفاهيم يمكن أن يقدمه للمريد مجرد «أستاذ» فلسفة بسيط يمتلك بعض الأفكار الواضحة عن الأجزاء الأكثر سهولة من المنطق والأخلاق بشكل خاص. وأما فيما يخص مسكويه فقد كانت هناك ظروف أخرى تدفعه أكثر من غيره في اتجاه التكوين الشخصي لذاته، أي بدون معلم. من هذه الظروف أنه كان موظفاً في المكتبة، وكانت هذه الوظيفة تتيح له أن يكمل ثقافته بواسطة القراءات الشخصية

الموجّهة من قبل فضوله المعرفي، أو من قبل مطالب اللحظة المعاشة (ومطالب الأمراء والوزراء). وسوف نكتشف لاحقاً بعض نواقص هذا التكوين المعرفي لمسكويه.

رسالة مسكويه او المهمة الملقاة على عاتقه

يمكن اعتبار موت عضد الدولة بمثابة نقطة الانطلاق لمرحلة جديدة في حياة مسكويه. والواقع انه بموت الابن البكر لركن الدولة فإنه قد اختفى عن المسرح اكبر أمير انجبته العائلة البويهية في تاريخها كله. فقد تجاوز اسلافه واخلافه ومعاصريه ببراعته السياسية وطاقته الفياضة واهتمامه بالمصلحة العامة، ثم بالأخص بسعة ثقافته. فهو لم يكن له وزير كبير يستطيع ان يغطّي على شخصيته كما حصل لمعز الدولة او لوالده مؤيد الدولة. وكانت هالته الشخصية تشع على معاصريه وتجعلهم يشعرون نحوه بالاعجاب الشديد والتقدير العميق. حصل ذلك إلى درجة ان المعتادين على حضور حلقة ابي سليمان المنطقي رفضوا ان يفترقوا تلك الليلة التي سمعوا فيها بالخبر قبل ان يطلق كل واحد منهم حكماً على الملك الراحل. وكان ذلك «على غرار الأقوال العشرة المشهورة التي أصدرها الفلاسفة العشرة يوم وفاة الاسكندر»[٦٨]. وعندما نطلع على هذه الآراء التي قيلت فيه نكتشف مدى اهتمامه بشؤون الناس والمصلحة العامة. لقد وصل به الامر في ذلك الى حد «إهمال التفكير في آخرته والعمل من اجلها». وكانت هذه الصفة الاساسية كافية للفت انتباه مسكويه ولتقديم طاعته له. وكنا قد رأينا ان مسكويه كان يعرف ان يفرق بين ما ندعوه اليوم «بعقل الدولة» (او مصلحة الدولة العليا) وبين العقل بشكل عام[٦٩]. ولو انه أُتيح له ان يشارك زملاءه في حلقة ابي سليمان رثاءهم لعضد الدولة لكان قد تأسف على إفراطه وإسرافه في مدحه، لكنه كان سيثني عليه كما فعل في تاريخه (تجارب الأمم). كان سيثني على نشاطه وفعاليته القوية التي أدت إلى استتباب الأمن في البلاد بعد فترة طويلة من فقدان الأمن وشيوع الاضطراب.

---

(٦٨) أنظر فيما سبق، ص ١٥٦، هامش رقم ٣٩.

(٦٩) هذا ما يبدو واضحاً جلياً من الجواب الذي ردوا به على مسكويه. ومن المعلوم انه حاول باسم الأخلاق ان يطلق سراح طاشتم بعد احتلال قلعة اردمشت (أنظر تجارب الامم، ج٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٥).

وهكذا، وبعد ان وصل مسكويه الى الذروة من خلال صحبته لعضد الدولة، لم يعد هناك شيء يأسف عليه، ولم يعد يرغب في مواصلة مهنته او ترقّيه في سلم المراتب في هذا العالم. نقول ذلك وبخاصة ان عمره كان قد وصل إلى الخمسين، ولم يعد له أمل كبير في علاقات أخرى مع الملوك. اصبح يرغب في تكريس نفسه للتعليم وتثقيف الناس شفاهة أم كتابة. وكانت هذه الخاتمة مرشحة لأن تفرض نفسها عليه. كانت تُعتبر تتويجاً منطقياً لكل مساره السابق ودراساته وصلاته السياسية والثقافية ومبادراته. ولكن حتى لو اراد مواصلة حياته السابقة، فمن المؤكد انه لم يكن سيجد الامير الكبير الذي يليق بشخصيته ومستواه. فالريّ وأصفهان ظلتا مغلقتين في وجهه طيلة حياة الصاحب بن عباد، أي حتى عام (٣٨٥). واذا ما حصل له وان عاد الى مسقط رأسه في الريّ، فان ذلك لم يكن من أجل الظهور في بلاط الوزير الذي ربما كان قد انتقد عيوبه ونقائصه عندما كان لا يزال في أوج مجده وسعادته نسبياً[٧٠]. لا، كان ذلك يعود لأسباب شخصية ليس إلاّ. ولهذا السبب فيمكننا التأكد من وجوده في بغداد في ظل حكم صمصام الدولة (٣٧٢ ـ ٣٧٦)، ثم في ظل بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٤٠٣). ثم كان يظهر من حين لآخر في حلقة ابن سعدان، وزير صمصام الدولة من عام (٣٧٣ الى عام ٣٧٥). وهي ذات الفترة التي توصل فيها التوحيدي أخيراً الى بعض السعادة عندما استطاع الوصول الى مجلس ابن سعدان والتظلُّل بحماية الوزير الجديد بعد ان توسط له أبو الوفاء المهندس. وعندئذ ألف كتابه الشهير: «الإمتاع والمؤانسة»[٧١]. وبالتالي فان كل شهادات التوحيدي في مسكويه، هذه الشهادات التي كنا قد ذكرناها سابقاً تعود الى تلك الفترة، أي إلى عام (٣٧٥) على أقصى حد. ويعلمنا كتاب الإمتاع بأن مسكويه كان يتردد آنذاك على ابن الخمّار وأبي سليمان المنطقي. كما يعلمنا بشكل خاص انه كان «محسّاً في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل» (الإمتاع، ص ٣٥). ولكن التوحيدي لا يذكر في اي مكان من كتابه فيما اذا كان مسكويه قد مارس اي وظيفة آنذاك، اي في بلاط صمصام الدولة. هذا يعني ان فيلسوفنا كان قد تخلّى عندئذ عن حياة التشريفات والألقاب واكتفى بمسؤولية الرجل «المكتهل»، اي الرجل البالغ او الناضج. يقول في «الهوامل والشوامل» ص ٧٩:

---

(٧٠) وهذا العداء المشترك للصاحب بن عباد هو الذي قرّب مسكويه من التوحيدي. وربما كان كتابهما المشترك «الهوامل والشوامل» موجهاً ضد هذا الوزير المغرور، عدو الفلسفة.

(٧١) أنظر مقدمة احمد امين لكتاب «الامتاع والمؤانسة».

«وأيضاً فان المكتهل، وذا السنّ الكثير التجربة ممن صحب الزمان، ولقي الرجال، وتصرف في العلوم ـ مهيبٌ في النفوس، جليلٌ في الصدور، موقَّرٌ في المجالس، مستشارٌ في النوائب، مرجوعٌ اليه في الرأي».

وهذا التحديد للرجل البالغ يرشح بكل وضوح عن طبيعة المطامح التي كان يحلم بها مسكويه قبل عام (٣٧٢). صحيح انه كان في الماضي يعيش حياة مزدوجة ومتزامنة في آن معا: حياة الدرس والتأمل والتفكير، وحياة أخرى مفروضة من قبل وظائفه الرسمية. وأما الآن فقد تغيرت الأحوال وأصبح مسكويه كهلاً ناضجاً كبيراً. ولم يعد يظهر في الحلقات العلمية أو يمثل أمام وزير أو أمير إلا لكي يعطي رأيه في إحدى المسائل المطروحة. ولهذا السبب، ولكي يخلع ثقلاً أخلاقياً أكبر على هذا الاسهام الكبير في إسعاد الجميع[٧٢]، فانه حرص على ان يشهر علنياً اعتناقه النهائي والكلي للحكمة وإدارة ظهره للعالم وملذاته. يضاف الى ذلك سبب آخر، وهو انه كان يريد بشكل غير مباشر ان يعتذر لطيشه اثناء مرحلة الشباب ولانغماسه في حياة الملذات والمتع. لكأنه كان يريد ان يطمس من ذاكرته وذاكرة أصدقائه تلك الفترة من حياته والتي ينظر إليها الآن بشكل استرجاعي وكأنها شائنة ومخجلة. وأخيراً فان المربي الأخلاقي لا يهدف فقط الى نجاته وفوزه في الدار الآخرة عن طريق الالتزام «بقاعدة» كبرى تتوافر فيها كل الشروط من اجل التوصل الى السعادة الكاملة. وانما كان يهدف ايضاً الى ان يجر الى صفّه كل اولئك الذين تلقوا تدريباً اولياً على كيفية اتباع «السيرة الفلسفية»[٧٣].

وكل هذه الاعتبارات السابقة تبرهن على مدى الأهمية الخاصة لنص العهد او الوصية الذي اهتم به التوحيدي نفسه ونقله في كتاب «المقابسات». واعترف لأول مرة بأهمية مسكويه وان يكن بشكل غير مباشر عن طريق الاعتراف بأهمية هذا النص. وقال عنه بعد إثباته كاملاً: «وهذا آخر العهد، وهو غني عن تقريظي ودلالتي على حسنه لظهور الحق عليه، فمن جعل هذه نبيلة صدره، وعقيدة سره، ووسيلة بينه وبين ربه، فهو الفيلسوف الحق، المبرز المحقق»[٧٤]. ولكي يستطيع

(٧٢) ان معنى هذا المصطلح سوف يبدو لاحقاً (انظر فصل: «بناء صرح الحكمة او تشكيل الحكمة»).

(٧٣) «السيرة الفلسفية»: هو عنوان رسالة لأبي زكريا الرازي. وقد حققها ونشرها پ. كراوس في مجلة «اوريتاليا»، ١٩٣٥، ص ٣٠٠ ـ ٣٣٤.

- **P. kraus**: orientalia.

(٧٤) أنظر «المقابسات»، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦، وانظر معجم البلدان، الجزء الخامس، ص ١٧ ـ ١٩.

القارىء ان يأخذ فكرة عن هذا النص الشهير، ولكي يتمكن من استخلاص أهميته على مستوى السيرة الذاتية وعلى المستوى الفلسفي، فاننا نعتقد انه من الضروري ان نقدم هنا ترجمة كاملة له (اي ترجمة فرنسية للنص العربي). يقول النص:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما عاهد عليه الله فلان ابن فلان احمد بن محمد مسكويه، وهو يومئذ آمنٌ في سربه، معافى في جسمه، عنده قوت يومه، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، فلا يوالي مخلوقاً، ولا يستجلب منفعة من الناس، ولا يستدفع مضرتهم، عاهده على ان يجاهد نفسه ويتفقَّد أمره ما استطاع، فيعف، ويشجع، ويحكم. وعلامة عفته ان يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه او يهتك مروءته[٧٥]. وعلامة شجاعته ان يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة، ولا غضب في غير موضعه. وعلامة حكمته ان يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة. وعلى ان يتمسك بهذه التذكرة، ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها. وهي خمسة عشر باباً:

إيثار الخير على الشر في الأفعال، والحق على الباطل في الاعتقادات، والصدق على الكذب في الأقوال. وذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائماً، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه، والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها، وحفظ المواعيد حتى أنجزها، وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل، وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال، ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك، والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل، وحفظ الحال التي تحصل بشيء شيء حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال، والإقدام على كل ما كان صوابا، والإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره، وترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغي، وترك الدنيّة، وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم، والانفعال لهم، وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة، وذكر المرض وقت الصحة، والهم وقت السرور، والرضى عند الغضب، ليقل الطغي والبغي، وقوة الأمل، وحسن الرجاء، والثقة بالله تعالى، وصرف جميع البال اليه، فاذا يسَّر الله تعالى إصلاح

(٧٥) لاحظوا معنى «المروءة» في هذا السياق.

نفسه بما جاهد عليه تفرغ بعد ذلك الى إصلاح غيره. وعلامة ذلك انه لا يبخل على أحد بنصيحة، ولا يمنع أحداً رتبةً يستحقها، ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له، فاذا أكمل الله له ذلك ورفع عنه العوائق والموانع، وبلغه ما في نفسه من هذه الفضائل ليصير بها من أوليائه الفائزين، وأنصاره الغالبين، وعباده الآمنين، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فقد استجاب له بحمده الى كل ما دعاه به ووثق بعد ذلك من جانبه الى كل ما وكله الى جوده من اعطائه ما لا يحسن ان يرغب فيه، وإعاذته مما لا يحسن ان يستعيذ منه. وهو حسبه وعليه توكله ولا قوة الا به»[٧٦].
(المقابسات، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦).

ان هذا النص يطرح مسائل عديدة، وذلك لأن الحقيقة التي ينطلق منها او ينتسب اليها تستمد قوتها من ثلاثة مستويات: مستوى فلسفي، ومستوى ديني، ومستوى وجودي. كيف تتواصل هذه المستويات الثلاثة فيما بينها وتشكل حقيقة واحدة كلية، او متصوَّرة على أساس انها الحقيقة الكلية؟ ما هو سبب اتخاذ هذا القرار ـ قرار العهد ـ من قبل مسكويه؟ ما هو نصيب المزاج الشخصي في اتخاذ القرار، وما هو حجم الدور الذي لعبه الوسط الاجتماعي في ذلك، وما هو تأثير التراث الفكري الذي كان سائداً آنذاك؟

لا نستطيع في هذا الفصل وحده ان نقدم جواباً شافياً وكاملاً على كل هذه الأسئلة. فهي مرتبطة باعتبارات عديدة تتعلق بالموقف الفلسفي، ومكانة الفلسفة ووظيفتها في المجتمع البويهي، ثم بمضمون الحكمة. وهذه الموضوعات الثلاثة سوف تكون عرضة لتحليلاتنا المقبلة والتفصيلية. سوف نقول الآن فقط بأن كل فصل نكتبه عنها ما هو الا عبارة عن لبنة واحدة من جملة لبنات اخرى تشكل الصرح الكامل بمجملها. ونحن نكتبه بانتظار ان نكمل الصورة ونتوصل الى الوحدة الشاملة لفكر مسكويه وحياته[٧٧]. ولكن هذه الوثيقة المهمة تدفعنا الى الاهتمام بجانبين أساسيين من جوانب سيرته الذاتية بعد التحول الكبير الذي طرأ عليه: اي بعد ان اتخذ على نفسه هذا العهد. فأولاً: ينبغي ان نعرف الى اي حد التزم المؤلف فعلياً بكل بنود العهد الذي أخذه على نفسه أمام الله والبشر. وثانياً:

(٧٦) يتلو ذلك اعتراف بالشكر والحمد لله اذا ما نجح في ممارسة هذا العلم وفهمه. ولدى ياقوت نلاحظ ان النص يتوقف قبل آخر مقطع.

(٧٧) تنبغي تكملة هذا الفصل بالفصل الثاني من الكتاب الثاني والمتعلق بالموقف الفلسفي.

أي نوع من أنواع الاسلام كان يمارس حقاً (ما هو اسلامه بالضبط)؟. . . (هل هو اسلام العامة ام الخاصة؟ هل كان يمارس الطقوس ام لا، الخ. .)

للأسف فان صمت المصادر والمؤلف نفسه عن هذه الفترة من حياته لا يتيح لنا ان نقدم أجوبة مؤكدة على التساؤل الأول. وبالتالي فإننا مضطرون للاكتفاء ببعض الملاحظات والتعليقات التقريبية او الاحتمالية.

أول ملاحظة ينبغي ان نسجلها هي التالية: من اللافت للانتباه والجدير بالذكر ان مسكويه لكي يعطي لقراره كل هذا الثمن الغالي فانه يلح على انه اتخذه وهو في موقع قوة لا في موقع ضعف. لنذكّر هنا مرة أخرى بما قاله: لقد اتخذه «وهو يومئذ آمن في سربه، معاف في جسمه، عنده قوت يومه، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، فلا يوالي مخلوقاً ولا يستجلب منفعة من الناس. . .». هل يعني هذا الكلام انه كان يمتلك موارد مادية كافية تعفيه من الحاجة وتضمن له العيش كأرستقراطي والتفرغ لممارسة الفضيلة؟ هل ينبغي ان نفهم منه انه بعد ان اخذ هذا «العهد» على نفسه فانه لم يعد يطلب اي فضل من احد، ولم يعد يفكر بأي وظيفة، او ينتظر اي مساعدة، او يرتجي اي تكريم لعلمه على الأقل ونبل أخلاقه؟ هل يعني ذلك انه اصبح مكتفياً بالسعادة الداخلية؟ ام على العكس، هل يعني انه عاش التجربة القاسية للفقر والعزلة والظروف الهشة والمتقلبة التي عاشها التوحيدي وجسّدها بشكل مأساوي ومؤثر؟

يبدو لنا ان القطيعة مع العالم الدنيوي لم تكن كليّة وربما لم تكن مرغوبة على عكس ما توهمنا الفقرة التالية: «وترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغي وترك الدنيّة، أو ترك الدنيا». والواقع ان الفقرة ما بعد التالية تخفف من هذا الحكم لأنه يقول فيها: «وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة». والواقع ان هذا أقرب الى موقفه الحقيقي الذي يدين الزهاد. أليس هو القائل: «فاذن القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، اما بملازمة المغارات في الجبال، واما ببناء الصوامع في المفاوز، واما بالسياحة في البلدان، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية التي عددناها»[٧٨]. وبالتالي فان «العهد» او «القاعدة الكبرى» التي ينبغي اتباعها تقتضي بمضاعفة المناسبات

(٧٨) أنظر «تهذيب الاخلاق»، ص ٣٦.

الاجتماعية من اجل ممارسة الفضيلة أكثر فأكثر. وهكذا تتكرر الأمور حتى تصبح الفضيلة عبارة عن «مَلَكَة»، اي صفة ملازمة للانسان.

في الواقع ان تطور أعمال مسكويه ومؤلفاته يدل على انه قد «اهتم فعلا باصلاح الآخرين» عن طريق تعاليمه الكتابية والشفهية. فقد اصدر كتابين أساسيين في هذا الاتجاه بعد ان التزم بذلك العهد الشهير. هذان الكتابان هما: «تهذيب الأخلاق»، و«الحكمة الخالدة». وربما امكننا ان نضيف اليهما كتابا ثالثاً هو: «رسائل فلسفية». يضاف الى ذلك ان «تجارب الأمم» لم يُنجز الا بعد عام (٣٧٢). كنا قد قرأنا في صيوان الحكمة بأن هذه الكتب شائعة في كل الأيادي ومتدارسة تحت إشراف المؤلف في الأيام التي يعطي فيها دروسه. او كما يقول حرفيا: «ممَّا هو متداول في الأيدي، يُقرأ عليه في ايام مجالسه (صيوان الحكمة) ونلاحظ ان الهمّ التربوي (او البيداغوجي) مهيمن على كتاب «تهذيب الأخلاق»، مما يدل على ان المؤلف يريد بالفعل ان يصلح الناس او ان يؤثر عليهم. ومن الواضح ان تعاليم الكتاب تتركز أساساً على مسألة الأخلاق. وهناك حكاية ذكرها البيهقي ونقلها عنه القفطي بشكل أكثر غموضاً، وهي تؤكد على هذا الاتجاه. ويقال بأن ابن سينا قد تحدى الاخلاقي العجوز اي مسكويه وهو محاط بتلاميذه اذا كان يستطيع ان يقيس سطح الجوزة بالشعيرات. وعندئذ رد عليه الأستاذ وهو يلوح بيده بكتب الأخلاق وقال له: من الافضل ان تبتدىء بتهذيب نفسك قبل ان تطرح مثل هذه الاسئلة!...

اذا ما أخذنا بعين الاعتبار النضج المبكر لابن سينا على عادة العباقرة واعتبرنا ان الحكاية صحيحة، فنحن نعتقد انها قد جرت بين عامي ٣٩٠ ـ ٣٩٥ كحد ادنى. ونعلم أيضاً بأن ابن سينا كان موجوداً حتى عام ٣٩٨ في الجرجانية، في بلاط خوارزم شاه ابو الحسن علي بن مأمون. وبحسب ما ينقل العاملي فان مسكويه كان قد وجد في بلاط خوارزم شاه مع مجموعة من الأطباء من بينهم ابن سينا، وابن الخمّار، وأبو ريحان، وأبو نصر العراقي، وأبو سهل المسيحي»[٧٩]. والواقع ان فريق الأطباء هذا كان موجوداً في بلاط الحكام الجدد لخوارزم. وبعد مقتل المأمون الثاني عام ٤٠٧ اقتيدوا الى غزنة من قبل محمود الغزنوي[٨٠]. واذن فمن الممكن ان

---

(٧٩) استشهد بذلك عبد العزيز عزت في كتابه. أنظر الصفحة ١١١.

(٨٠) بحسب رأي السيد ميرهوف في «تراث»، ص ٨٧. وحول التأريخ الزمني للغزنويين أنظر مادة غزنويين في الموسوعة الاسلامية وما تلاها. وانظر ايضا كتاب س. ي. بوزورث: الغزنويون، امبراطوريتهم في افغانستان وشرق ايران، ادنبره، ١٩٦٣.

يكون مسكويه قد اقام لفترة قصيرة في الجرجانية بعد ان جذبه الى هناك زميله في العلم او ربما صديقه: ابن الخمّار. ولكن، وبحسب الثعالبي، فانه كان ايضا في خدمة بهاء الدولة الذي دام حكمه من عام (٣٧٩ الى عام ٤٠٣). ولكي نوفّق بين هذه المعلومات وبين ما قلناه سابقا عن التحول الذي طرأ عليه، فانه يمكن الاعتقاد بانهم قد طلبوا خدمته بصفته مستشاراً وأستاذاً في الأخلاق. وكانت هذه «الوظيفة» تناسبه حقاً: فهي تلبي رغبته في ترك كل الوظائف الرسمية، وفي اصلاح النفوس والأرواح في آن معاً. ولكننا نعتقد انه حظي بحماية قوية بعد عام ٣٨٥، ولولا ذلك لما تجرأ ونظم قصيدة هجائية ضد ابي العباس الضبي، صديق الصاحب بن عباد وخليفته في منصبه. والواقع انه لا يمكن إقامة أي توافق بين هذه القصيدة الهجائية وبين المبادىء الأخلاقية العالية التي نصّ عليها في «العهد» فيوجد هنا تناقض صارخ او خرق للعهد. وقد وصل الأمر بمسكويه الى اتهام الضبي بإقامة علاقات غامضة، اي جنسية مشينة، مع الصاحب. بالطبع فان ذلك كان على طريق الغمز واللمز والإيحاء غير المباشر. ونسي مسكويه انه كان يتغاضى عن هذه الناحية الموجودة لدى ابي الفضل ابن العميد ويتسامح معه على الرغم من محبته للغلمان[٨١]. لماذا كل هذا الهجاء؟ لأن وزير فخر الدولة الجديد (اي الضبي نفسه) قد سحب منه راتبه الشهري (او قوته بحسب اللغة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية). وكان هذا القوت قد خصص له من قبل وزير سابق. لنستمع اليه يقول:

ما كان أغنى أبا العباس عن شرهٍ ... الى لحوم سباعٍ كنّ في الأجم

يسترجع القوت أمضاه سواه لنا ... لؤماً ويبذله للشاء والنعم

صبرت حولاً على مكروه نقمته ... فليصبر الآن لي حولاً على النقم

سيعلم الوغد ان لم تؤت فطنته ... من كثرة الهمّ او من قلة الفهم[٨٢]

إلخ...

نستنتج من ذلك اذن انه كان ينعم حتى عام ٣٨٥ براتب يضعه بمنأى عن كل

- C.E. Bosworth: The Ghaznavides, their empire in Afghanistan and eastern Iran, Edinburgh, 1963. =

(٨١) أنظر تعليقنا فيما سبق على اللغة «البذيئة» والتحرر الجنسي فيما يخص فترة الاسلام الكلاسيكي (ص ١١٣، هامش رقم ٣٠).

(٨٢) أنظر الثعالبي، تتمة اليتيمة، ص ٩٩.

عوز وحاجة، ويضمن له الاستقلالية الفكرية كما قال في «العهد» الذي اخذه على نفسه. ولا يهمنا هنا ان نعرف من هو الذي خصص له هذا الراتب، بقدر ما يهمنا ان نفهم سبب إخلاله بالعهد وخروجه على الأخلاق الحميدة المنصوص عليها فيه. كيف نحل مثل هذا التناقض في موقف مسكويه؟ كيف نفسر هذه الأشعار المقذعة التي استشهد بها الثعالبي[٨٣] والتي هي متأخرة جميعها تقريباً على العهد؟ اي قيلت بعده لا قبله. ربما وجدنا بعض الجواب على هذه التساؤلات في قصيدته الطويلة التي أهداها الى عميد الملك والتي يشكو فيها من تقلبات الزمان او الدهر. يقول:

وقد بلغت الى اقصى مدى عمري   وكلّ غربي وأستأنست بالنوب[٨٤]

نلمح في هذا البيت نوعاً من التحسُّر على زمن مضى وانقضى. هذا على الرغم من اننا كنا رأينا سابقاً انه يتحسر في اتجاه معاكس: بمعنى انه كان يتأسف على انه ضيّع شبابه في حياة اللهو والمجون. وبالتالي فيحق لنا ان نطرح هذا السؤال: هل يتظاهر مسكويه بالخشوع والفقر والزهد في ملذات الحياة الدنيا، ثم يستمر سرياً وفي ذات الوقت في الاستفادة من العطايا والهبات والأموال؟ هل يريد ان يخلع على نفسه مظهر الحكيم، ثم ينقض ذلك عمليا وبشكل منافق ومتناقض؟ نعتقد ان حل هذه المشكلة يكمن في ديمومة قالب معين للشعر العربي في القرن الرابع الهجري. وهذا القالب يتمثل في استخدام الإطار نفسه، والموضوعات نفسها، والحلى البلاغية ذاتها، وكذلك المفردات نفسها. وكان على جميع الكتاب والشعراء والفلاسفة مهما تكن مشاربهم ان يتقيدوا بهذا القالب الشعري. واذا لم يفعلوا ذلك اعتبروا بمثابة العاجزين غير الأكفياء وغير القادرين على النظم وسخر منهم. كل عالم عربي كان مطالباً بان يعرف طريقة نظم الشعر والتحكم بأوزانه وقوافيه. وفي رده على التوحيدي بشأن مسألة العدالة، نجد مسكويه يحذره من اي محاولة للتحقق من صحة الموضوعات الشعرية عن طريق الإحالة الى الفلسفة. يقول:

«فأما قول الشاعر: «والظلم من شيم النفوس» فمعنى شعري لا يحتمل من النقد إلاّ قدر ما يليق بصناعة الشعر. ولو حملنا معاني الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح

(٨٣) بما ان الثعالبي كان أصغر سناً من مسكويه، فمن المحتمل ألاّ يكون هذا الاخير قد انتبه الى وجوده الا في بلاط بهاء الدولة.

(٨٤) أنظر «التتمة»، ص ٩٧. واما الابيات الشعرية التي قالها ابو العلاء بن حاصول حول هذا الموضوع فهي اكثر وضوحاً وصراحة. أنظر المرجع السابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

المنطق لقلّ سليمه، وانتهك حريمه، وكنا مع ذلك ظالمين له باكثر مما ظلم الشاعر النفوس التي زعم ان الظلم في خلقها» (الهوامل والشوامل، ص ٨٥). هذا يعني ان مسكويه لا يأخذ الشعر على محمل الجد كما يفعل مع الفلسفة. والواقع انه في ذات القصيدة الهجائية ضد ابي العباس، فان مسكويه يعترف على سبيل الافتخار الشخصي بان كتابته الشعرية تشبه الحركة الآلية التي لا يمكن التحكم بها ما ان تندلع. يقول:

إذا اضطجعت أتاني الشعر يقدح لي	من ناره وأتاني الليل بالفحم
وصانع الشعر لا يرضى سبيلته[٨٥]	حتى يفرغها في قالب الحكم
يصَبُّ في مسمعيه ما أُذيب له	كالقطر أفرغه الباني على الردم
إذا تورم غيظاً ضاق مضرطه	حتى يوسعه الإطراق للندم
إني وإن كنت لا أرضى الخنى لفمي	ولا أحط لقول فاحش هممي
ليستريح إليّ القول احوجه	حر السكوت الى الترويح بالنسم
ان القوافي كفتني نظم انفسها	فهن ينظمن لي من كل منتظم
تدنو شواردها حتى يغصّ لها	ذهني فأنفضها منه على قلمي[٨٦]

ينبغي ان نطلع على عينات عديدة ومتنوعة من اشعار مسكويه لكي نستطيع ان نقدر الى اي مدى هو صادق ومخلص في تصريحاته، ام انها صادرة تحت تأثير المبالغة والنزعة العنترية الملازمة بالضرورة لفن **الفخر**. ولكن لا شيء يشير الى انعدام الفرضية الأولى، فقد يكون صادقا حقاً. وكنا قد رأينا انه ذكر في «تجارب الأمم» مدى قدرته على نظم الشعر وسهولة ذلك بالنسبة له. وقد أكد الثعالبي، بل وحتى التوحيدي الذي لا يرحمه عادة، على وجود هذه الموهبة لديه. فاذا كان صحيحاً بان الإلهام الشعري يتدفق لديه بشكل عفوي او طبيعي او هلوسي، فانه ينبغي علينا ان نحكم على أشعاره من زاوية النظم الشعري فقط كما يدعونا هو نفسه الى ذلك. بمعنى آخر، فإنه ينبغي الاّ ننسى بان الشاعر يتقمص لغة شكلانية تهيمن عليها

(٨٥) الترجمة الحرفية هي «سبيلته».
(٨٦) المصدر السابق، ص ٩٩.

القوافي الكلاسيكية التي تفرض بدورها على الشاعر هذه الكلمة دون تلك، او هذه الصياغة دون تلك، او هذا التشبيه دون ذاك، وفي نهاية المطاف تفرض عليه طريقة اختيار الموضوعات الثانوية. بمعنى ان الشاعر قد يستخدم كلمة لا يريدها، ولكن فقط من اجل مراعاة القافية. وقد يستخدم قوالب وصياغات شعرية يستخدمها الجميع عندما يكتبون قصائد الفخر او المديح او الهجاء او الرثاء. وهذا يعني ان الشاعر لا يستخدم لغة خاصة به، لغة مثقلة بالانفعالات والعواطف الشخصية، او لغة مرتبطة بالمعاناة الداخلية والمغامرات الخصوصية. فمثلاً نلاحظ أن غضب مسكويه ضد أبي العباس، او شعوره بالجميل تجاه عميد الملك يشكلان حالتين من حالات الانفعال الذاتي او الشخصي. ولكن ضمن مقياس انهما تمثلان حالتين شائعتين جداً لدى كل أولئك الذين يريدون ان يهاجموا او يمدحوا، فانهما تثيران قصائد تقليدية وامتثالية معهودة لدى الجميع. وهذه القصائد التقليدية تزداد فعاليتها كلما استخدمت صياغات موجزة، سريعة، وصوراً جريئة، وإيقاعات موسيقية معروفة جدا الى درجة ان الذاكرة تحفظها بسهولة(٨٧).

هكذا يمكن ان نفسر التناقض المذكور آنفا. فالشاعر على الرغم من انه يأسف لاضطراره الى «النزول الى مستوى لا يليق به واستخدام كلمات بذيئة» الا انه لا يشعر بانه تخلى عن مثاله الأعلى في التصرف والسلوك. بمعنى آخر فانه لا يشعر بالتناقض. وذلك لانه لم يفعل الا ان انساق الى اتباع تقليد معهود لدى معاصريه، والى ذوق شائع في كل الأدب العربي(٨٨).

وبالتالي فلماذا يشعر بالخجل؟ ربما كانت بذاءته تجبرنا على التخفيف من اهمية العهد الذي أخذه على نفسه. فهذا التحول الذي طرأ عليه لم يكن راديكالياً او جذرياً الى الحد الذي توهمناه. انه لا يشبه ذلك التحول العاطفي الذي تهتز له القلوب والذي يحدث لدى الصوفيين عادة. فهذا التحول يحذف كلياً المشاعر البدائية من شخصية الانسان الذي يتعرض له، ولا تعود تهمه الكرامة المجروحة او الحق المغتصب او القيمة غير المعترف بها. لا تعود تهمّ الصوفي اية إهانة او إذلال او

(٨٧) أنظر ريجيس بلاشير في «تاريخ الادب العربي» ج٢، ثم في اماكن متفرقة هنا او هناك. ان تعليقاتنا تنطبق بشكل خاص على المديح والهجاء. واما في الاوصاف فنجد لهجة خاصة اكثر من اي مكان آخر.

(٨٨) ونلاحظ ان التوحيدي لا يكاد يعتذر الا من اطراف الشفاه عندما يلجأ هو الآخر ايضا الى استخدام هذه اللغة البذيئة في «الامتاع والمؤانسة».

إفقار مادي. وهذا يعني ان مسكويه بعد تحوله ظل منخرطاً في العالم ولم يدر له ظهره كلياً كما توهمنا. لقد ظل منخرطاً فيه وفي قضاياه من اجل محاربة الشر وتحبيذ استخدام العقل والذكاء وفعل الخير. وهذا النوع من التحول لا يفعل الا ان يجعله أكثر هشاشة اذا ما أصابه أذى، وبخاصة كلما تقدم به العمر، وتزايدت عليه اعتداءات الدهر والبشر.

ما عدا هذا الصدى الشاحب الذي وصلنا عن خصومته مع الوزير ابي العباس الضبي والتي كان من الممكن ان تكون خطيرة بالنسبة له، وما عدا ذلك الشجار العابر والعديم الأهمية بينه وبين ابن سينا، فإننا لا نعرف شيئاً يذكر عن حياة مسكويه من عام ٣٧٢ وحتى موته في أصفهان في التاسع من صفر عام ٤٢١. وهذا هو تاريخ موته بحسب ياقوت اعتماداً على اقوال يحيى بن مندى. واذا كان هذا التاريخ صحيحاً فان ذلك يعني انه قد عاش قرابة القرن. ولكن يمكننا ان نقول بان حضوره الفاعل في المجتمع يتوقف عند حدود سنة ٤٠٠. بعدئذ لم يعد قادراً على فعل اي شيء. واذا ما اتفقنا على ان هذا الحضور الفاعل قد ابتدأ عام (٣٤٠)، فاننا نرى انه كان المنشِّط والشاهد على جيلين فلسفيين: الجيل الذي انتهى مع يحيى بن عديّ عام (٣٦٤)، والجيل الذي ابتدأ مع ابن سينا (المولود عام ٣٧٠). ان هذين التاريخين ثمينان جدا بالنسبة لتاريخ الفلسفة (اي الفلسفة العربية الاسلامية)، وذلك لأنهما يتيحان لنا ان نعيد النظر في بعض الآراء والنظريات الشائعة والخاطئة بسبب تركيز الاهتمام حتى الآن فقط على الفلاسفة العرب المترجمين الى اللاتينية[٨٩] وإهمال ما عداهم. (اي الاسماء الكبيرة كابن رشد والفارابي والغزالي وابن سينا...).

كنا قد عنونا هذا الفصل «بمحاولة لكتابة سيرة ذاتية لمسكويه». وهكذا استخدمنا كلمة «محاولة» وحرصنا منذ البداية على ان نحتاط للأمر ونتواضع في طموحاتنا. فنحن نعلم ان هناك أسئلة عديدة سوف تبقى دون جواب بسبب نقص المعلومات الضرورية. وقد استخدمنا عل مدار الفصل لغة حذرة وعبرنا عن شكوكنا وعدم إشباع فضولنا المعرفي في كل مرة كنا نقف فيها امام احد المعطيات

(٨٩) حول مساوىء هذا المنظور أنظر لاحقاً ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣. بالطبع فهذا لا يمنعنا من الاعتراف بانه اذا كان الفارابي وابن سينا قد تُرجِما الى اللاتينية ودخلا في نسيج الثقافة اللاتينية فان هذا عائد الى الغنى الفلسفي المحض لأعمالهما.

الغامضة ونضطر الى تفسيره بشكل احتمالي وتقريبي. ولاحظ القارىء اننا اهتمينا بشكل خاص بحرفة المؤلف ومساره الفكري والتطورات التي طرأت عليه. ولكننا لم نقل شيئا عن حياته الخاصة. والسبب بسيط: فنحن لا نمتلك عنها اي معلومة او خبر. ونحن نعلم ان الكتّاب العرب يأنفون من التحدث عن حياتهم الخاصة إما حياءً وخجلاً، وإما بسبب الإهمال(٩٠). انهم نادراً ما يتحدثون عن عائلتهم أو عن حياتهم الداخلية الحميمة بكل أفراحها وأتراحها. وربما كان السبب عائداً الى الدور الذي تلعبه المرأة في المنزل، انه دور أدواتي اذا جاز التعبير، ليس الا. بمعنى ان المرأة تشبه الأداة بالنسبة للرجل، سواء أكانت أداة متعة ام أداة إنجاب أم الاثنين معاً. اما الصراعات الخطيرة او العواطف الكبرى والمشبوبة فلا تكون عادة الا بين زوجين متساويين في الحقوق. انها لا تنشب او لا تحصل الا عندما تكون المرأة تتمتع بمكانة معنوية، هي ذاتها مكانة الانسان الحر والسيد. وهذا ما لم يحصل حتى الآن في المجتمعات الاسلامية. وبالتالي فلا ينبغي ان نأسف كثيرا على نقص المعلومات فيما يخص هذه النقطة، اي فيما يخص الحياة الزوجية او العائلية او العاطفية لمسكويه. فهذه المسألة تظل ثانوية بالنسبة لحالته لأنها لا تشرط ابداً صورته الفكرية او الاخلاقية ـ المعنوية، او لا تؤثر عليها.

نقول ذلك على الرغم من ان مسكويه (على إثر ارسطو) كان قد تحدث عن الحياة الزوجية بعبارات تدل على انه قد تحمل مسؤولياته العائلية بصفته مدبِّر المنزل. وقد

---

(٩٠) نحن بحاجة الى دراسة نفسانية دقيقة عن السلوك العائلي للمسلم اثناء العصور الوسطى. وبما ان حالة المرأة لم تتغير عملياً حتى بدايات هذا القرن العشرين فانه يمكننا (من اجل القيام بهذه الدراسة) ان نستخدم المنهجية التراجعية. بمعنى يمكننا ان ندرس وضع المرأة في اي مجتمع اسلامي معاصر ومغلق ونطبق ذلك، تراجعياً، على وضعها في القرون الوسطى. ومن اجل إضاءات منهجية جديدة حول هذا الموضوع الهام جدا نحيل القارىء الى كتاب المفكر الفرنسي المعروف جان بيير ڤيرنان: «الاسطورة والفكر لدى الاغريق، دراسة في علم النفس التاريخي». باريس ١٩٦٥. نحيل بشكل خاص الى كل ما يقوله عن تاريخ الشخص. ولكننا للأسف لا نمتلك اي دراسة مماثلة فيما يخص المجال الاسلامي. ولكن، وعلى الرغم من كل النواقص، يمكن للقارىء ان يستشير بحث ج. لوسيرف: ملاحظات حول وضع الاسرة في العالم العربي والإسلامي. مجلة آرابيكا، ١/ ١٩٥٦. وانظر ايضا كتاب أ. ديمير سيمان: العائلة التونسية، تونس، ١٩٦٠.

- **J.P. Vernant**; Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique, Paris, 1965.
- **J. Lecerf**: Note sur la famille dans le monde arabe et islamique, in Arabica, 1956/1
- **A. Demersemann:** La famille tunisienne, Tunis, 1960.

اثبت في هذا المجال جدية معادلة لجديته فيما يخص تدبير النفس. لنستمع اليه يقول:

«وايضا فان بين الرجل وبين زوجته خيرات مشتركة ومنافع مختلطة، وهما يتعاونان عليها: أعني الخيرات الخارجية عنا، وهي الاسباب التي تعمر بها المنازل. فالمرأة تنتظر من زوجها تلك الخيرات لأنه هو الذي يكتسبها ويحضرها، فاما الرجل فانه ينتظر من زوجته ضبط تلك الخيرات، لأنها هي التي تحفظها وتدبرها لتثمر ولا تضيع. فمتى قصر احدهما اختلفت المحبة وحدثت الشكايات، ولا تزال كذلك الى ان تنقطع او تبقى مع الشكايات والملامة» (تهذيب الأخلاق، ص ١٦٨).

واليكم الآن كيف يحدد في الفصل نفسه، اي في الفصل المخصص للحب، علاقة الأب بابنه (نلاحظ انه لا يذكر البنت...): «وكذلك حال محبة الوالد للولد، لأن انواع هذه المحبة مختلفة واسبابها ايضا مختلفة كما قلنا. إلا ان محبة الوالد للولد، والولد للوالد، وان كان بينهما اختلاف ما من وجه، فان بينهما اتفاقاً ذاتياً، وأعني بالذاتي ها هنا ان الوالد يرى في ولده انه هو هو، وانه نسخ صورته التي تخصه من الانسانية في شخص ولده نسخاً طبيعياً، ونقل ذاته الى ذاته نقلاً حقيقياً، وحق له ان يرى ذلك لأن التدبير الإلهي بالسياقة الطبيعية التي هي سياسته عز وجل، هو الذي عاون الانسان على إنشاء الولد، وجعله السبب الثاني في إيجاده ونقل صورته الانسانية اليه. ولذلك يحب الوالد الولد حتى يحب له جميع ما يحبه لنفسه. ويسعى في تأديبه وتكميله بكل ما فاته في نفسه طول عمره...» (تهذيب الأخلاق، ص ١٧٠ ـ ١٧١).

كنا نتمنى لو نعرف فيما اذا كان مسكويه إذ يصف هذه العلاقات يشير الى تجربة شخصية محسوسة، اي الى حالة ولده هو، وليس الى تجربة عمومية تنطبق على الجميع وتكرس نفس الكلام التقليدي المعهود. ولكننا لا نعرف شيئا يذكر عن حياته العائلية، وبالتالي فلا نستطيع ان نحسم في الأمر. مهما يكن من أمر فمن الصعب علينا ان نستبعد الاحتمالية التي تقول بانه قد أشرف على أموره المنزلية طبقاً للمبادىء التي ينص عليها والتي تؤدي الى تحقيق السعادة. ولكننا مضطرون للبقاء في جو العموميات فيما يتعلق بهذه المسألة الكاشفة لأبعاد عديدة من الشخصية والحياة الفردية. والواقع ان انعدام المعلومات الدقيقة والمحسوسة عن الحياة الشخصية لمسكويه يمنعنا من تعميق مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين. أقصد بذلك اننا لا نستطيع ان ندرس هذه العلاقة على صعيد الواقع الحي المعاش، وانما

نحن مضطرون للاكتفاء بدراستها من خلال النصوص النظرية فقط. لماذا دراسة هذه العلاقة؟ لأن المؤلف لا يكتفي فقط بذكر مصادره الفلسفية والاستشهاد بها، وانما يشير أيضاً الى نوع معين من انواع الاسلام. والسؤال الذي نود ان نطرحه هنا هو التالي: ما هو نصيب العامل الديني في تحوّله الشهير، وما تأثيره على حياته اليومية او اعماله اليومية؟ ثم: هل الباعث الديني هو الذي يتغلب في نهاية المطاف على الباعث العقلاني الفلسفي ام العكس؟ بمعنى هل العامل الفلسفي لديه هو الذي يتحكّم بالقانون الديني ويحدد له مكانته ووظيفته التي لا يتعداها؟

للإجابة عن هذه التساؤلات فانه يلزم علينا ان نقوم بدراستين مختلفتين: الأولى تتركز على السيرة الذاتية، والثانية تتركز على أعماله وتستخلص منها رؤيته النظرية حول هذا الموضوع. وبما ان الأمر يتعلق بفيلسوف وليس بانسان عادي فانه ينبغي علينا ان نفرق بين دينه، وبين فكره الديني. فالأول يخص جملة من القيم العليا التي يؤمن بها المرء بشكل غير مشروط، والتي تؤدي الى ممارسة الطقوس والشعائر، كما وتنطوي على علم اخلاق معينة وعلى قانون. واما الثاني فهو اولاً وقبل كل شيء عبارة عن تركيب لنظام منطقي متماسك، يُختَزل فيه الإله الحي للوحي الى مرتبة الإله ـ المبدأ الأول، اي موضوع البرهنة وقاعدتها الاساسية في آن معا. (والمبدأ الاول هو التسمية الفلسفية لله). ونلاحظ في حالات عديدة ان المسافة التي تفصل لدى الفلاسفة بين ممارسة الطقوس الدينية/ وبين الفكر الديني هي كبيرة جدا. وهذا ما يميزهم عن الصوفية. فعلى الرغم من ان الفلاسفة يستخدمون بطيبة خاطر مفردات الصوفية وتعابيرهم الا انهم يفرّغونها من التجربة الداخلية الحميمة التي أدت الى ولادتها (او قل يجهلون هذه التجربة). وربما كان اكبر مثال على ذلك هو ابن سينا الذي استطاع ان يصل بالتجربة الصوفية الى اعلى ذراها على المستوى النظري، ولكن الذي بقي في حياته العملية المحسوسة منغمساً بملذات هذا العالم الدنيوي ومنخرطا في شؤونه وقضاياه[٩١]، ومستمتعاً بأمجاده.

---

(٩١) أنظر س. أفنان: ابن سينا، حياته وأعماله، لندن، ١٩٥٨.

- S. Afnan: Avicenna, his life and works, London, 1958.

تؤكد لنا هذه الدراسة مرة اخرى ذلك الطابع التجريدي للدراسات الاستشراقية المحدثة التي خصصت حتى الآن للفلسفة العربية الاسلامية. قلت المحدثة ولم اقل الحديثة لأنها اذا كانت محدثة من حيث الزمن فانها ليست حديثة من حيث المنهجية. فهم يدرسونها وكانها جملة افكار ونظريات معلّقة في الفراغ. وقد تراكمت حتى الآن الدراسات الانشائية التجريدية حول الفكر الخالص للفيلسوف ابن سينا. ولكنهم لم يكتبوا حتى هذه اللحظة اي دراسة دقيقة ومعمّقة لسيرته الذاتية مع=

اما فيما يخص مسكويه فقد اتخذ منحى آخر. لقد اخضع بشكل واضح موقفه الديني الى القوة التساؤلية الجبارة للعقل. شعار مسكويه هو: العقل اولاً. وسوف نرى فيما بعد ان «عقيدته» الفلسفية مبنية على مبادىء ومجريات عقلية شديدة الإكراه والتحكم. انها تتحكم بكل شيء، اي بكل ذرة من الواقع البشري وما فوق البشري. لا شيء يفلت من احكام العقل ومحاجاته. واما الدين بالنسبة له فلا يتعدى كونه عبارة عن ممارسة ثقافية وجملة من التوجيهات الأخلاقية المناسبة للاطفال والناس البسطاء.

وفي أحد مقاطع تهذيب الأخلاق نلاحظ انه يعتبر الفرائض الدينية كالصلاة والحج بمثابة وسائل لضم شمل الامة وتوحيد لحمة المجتمع اكثر مما هي وسائل لعبادة الخالق. هكذا نلاحظ ان الشعائر الدينية قد حُرِفت عن وظيفتها الروحية لكي تصبح مجرد أداة لربط الفرد بالجماعة ولتقوية التضامن بين كل افراد الجماعة. لنستمع اليه يقول:

«وانما وضع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الانس. ولعل الشريعة انما أوجبت على الناس ان يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات، وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو مبدأ المحبات، وهو فيهم بالقوة حتى يخرج الى الفعل، ثم يتأكد فيهم بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم. وهذا الاجتماع في كل يوم ليس يتعذر على اهل كل محلّة وسكة. والدليل على ان غرض صاحب الشريعة[٩٢] عليه السلام ما ذكرناه انه أوجب على اهل المدينة بأسرهم ان

= ربطها بالظروف المحسوسة والمحيطة. بمعنى انهم لم يقارعوا بشكل منتظم بين الانسان ابن سينا، واعماله، والمجتمع الذي عاش فيه. ولو كتبت مثل هذه الدراسة لاستطعنا اضاءة العلاقة التفاعلية او التداخلية بين حياة الافكار/وحياة البشر في المجتمع. وكل ذلك من خلال شخصية استثنائية كشخصية ابن سينا. فالافكار ليست في جهة/وبقية جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية في الجهة الاخرى. الافكار موجودة داخل المجتمع وليست فوق المجتمع او تحلق عالياً فوق السحاب...، كما يتوهم الاستشراق الكلاسيكي او تاريخ الافكار التقليدي.

(٩٢) «صاحب الشريعة»: بهذا المصطلح كان الفلاسفة يشيرون الى النبي. وهي تسمية جديدة تدل على مدى جرأة الفلاسفة في ذلك العصر. وذلك لأن النبي، بحسب الارثوذكسية الاسلامية الصارمة، لا يتعدى كونه المُؤتمن على الشريعة والمبشر بها (او المبلّغ لها). وبالتالي فالله هو صاحب الشريعة وليس النبي. ولكن الفلاسفة تجاوزوا الارثوذكسية في اكثر من موضع «وعلمنوا» الدين اذا جاز التعبير. لأنهم إذ قالوا بان النبي هو صاحب الشريعة فكأنهم قالوا بان الشريعة بشرية لا إلهية. وهذه هي علمنة الدين.

يجتمعوا في كل اسبوع يوماً بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع ايضا شمل المحالّ والسكك في كل اسبوع، كما اجتمع شمل اهل الدور والمنازل في كل يوم. ثم أوجب ايضا ان يجتمع اهل المدينة مع اهل القرى والرساتيق المتقاربين في كل سنة مرتين في مصلًى بارزين مصحرين، ليسعهم المكان ويتراءوا ويتجدد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة الناظمة لهم. ثم أوجب بعد ذلك ان يجتمعوا من البلدان في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة، ولم يعيّن من العمر على وقت مخصوص ليتسع لهم الزمان وليجتمع اهل المدن المتباعدة كما اجتمع اهل المدينة الواحدة، ويصير حالهم في الأنس والمحبة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كل سنة وفي كل اسبوع وفي كل يوم، فيجتمعوا بذلك الأنس الطبيعي الى الخيرات المشتركة، وتتجدد بينهم محبة الشريعة، وليكبروا الله على ما هداهم ويغتبطوا بالدين القويم القيِّم الذي ألّفهم على تقوى الله وطاعته»[٩٣].

ان هذا المقطع يدل على ان مسكويه كان من نوع المثقفين الذين ندعوهم اليوم بالمحدثين. فهو، كما المصلحين المعاصرين، يحدد للدين وظيفة اجتماعية ـ سياسية في الوقت الذي يربط فيه المبدأ والمصير بالله. واذا كان صحيحاً انه وفى بواجباته الدينية كما يلمح الى ذلك بشكل ضمني، فانه فعل ذلك بصفته حكيماً مقتنعاً بأن الوصايا الإلهية قد أُمر بها من اجل تحضير الانسان لكي يتحمل مسؤوليته وطبيعته بصفته «حيواناً سياسياً».

يقول: «ولهذا السبب قلنا: ان السعيد هو من اتفق له في صباه ان يأنس بالشريعة ويستسلم لها، ويتعود جميع ما تأمره به، حتى اذا بلغ المبلغ الذي يمكنه معه ان يعرف الأسباب والعلل طالع الحكمة، فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به، فاستحكم رأيه، وقويت بصيرته، ونفذت عزيمته» (تهذيب الأخلاق، ص ١٥٢). (بمعنى ان هناك توافقاً بين الشريعة والفلسفة بحسب تصوره)

ولكن على الرغم من كل ذلك فمن الصعب ان نقول بان المقصد الاجتماعي ـ السياسي يتغلب لديه على المقصد الديني. لا ريب في ان الله يبدو من خلال

---

(٩٣) أنظر «تهذيب الاخلاق»، ص ١٦٥ ـ ١٦٦. وقد وجدنا لدى الماوردي تأويلاً مشابهاً. أنظر كتابنا: رسالة في الاخلاق. وهي ترجمة فرنسية لكتاب تهذيب الاخلاق مع تعليقات وشروحات.

M. Arakoun: (Traité d'Ethique): traduction francaise avec introduction et notes du Tahdib al-Ahlak de Miskawayh, Damas, 1969.

كتابات وشروحات عديدة[٩٤] له وكأنه المربي، والقائد الموجِّه، والضامن للفوز البشري على هذه الارض. بل ونشعر احيانا بانه ـ اي الله ـ لم يعد اكثر من المعيار الأعلى للاشياء، اي المعيار الذي يصدِّق على احكام العقل ومنتجاته ومبادراته. «فالعقل هو خليفة الله على الارض». يقول: «وانما الايمان التصديق بالله عز وجل، والمصدِّق به مصدِّق بصفاته وأفعاله التي هي من الحسن في غاية لا يجوز ان يكون فيها وفي درجتها شيء من المستحسنات، لأنها هي سبب حُسْن كل حَسَن وهي التي تفيض بالحسن على غيرها»... (الهوامل والشوامل، ص ٤٣). ولكن هذا الإله ـ النموذج او المعيار لكل معرفة وكل فعل بشري يفرض نفسه على الوعي بشكل متزامن بصفته المصدر الأعلى لكل حياة وكل كمال. يحصل ذلك الى درجة ان نمط التجربة الدينية التي خلَّفها لنا مسكويه تصهر في ذات الوقت وفي ذات الحركة قيم العقل وقيم الايمان في آن معاً. وعندما نتوهم بانه قد أصبح عقلانياً خالصاً، اي بانه أحلَّ فكرة الله ـ المبدأ الأول (الخاص بالفلاسفة) محل فكرة الله الشخصي او المشخَّص[٩٥] (الخاص بالمؤمنين) فاننا نكون مخطئين. لماذا؟ لانه سرعان ما يبدي خضوعه بعدئذ دون اي تحفظ للنصوص المقدسة[٩٦]. وسرعان ما يذكِّرنا بالعقائد الأخروية، وبمعنى التعالي والتنزيه الإلهي. هكذا نجد ان «الايمان الحقيقي» بحسب وجهة نظره والذي ينبثق من داخل الانسان العاقل ما هو الا مقدمة للمعرفة العقلانية المصدَّق عليها والمتوَّجة من قبل تدخل العفو الإلهي. لنستمع اليه يقول:

«واذا تصورت قدر ما أومأنا اليه وفهمته اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت اليها، وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك، وتنقلك في مرتبة بعد مرتبة،

---

(٩٤) في الكتابات النظرية، وبالتالي على مستوى الفكر الديني، نلاحظ وجود تفاوت واضح قليلاً او كثيراً بين العاطفة الدينية التي تغذِّيها التصورات العامة الشائعة، وبين المفهوم المعقول او المعقلن لله (وهو التفاوت الكائن بين إيمان العامة/ وايمان الفلاسفة). ولكن هذا التفاوت الذي يستخلصه التحليل العلمي ليس معاشاً بالضرورة وبصفته تلك من قبل المؤلفين.

(٩٥) وذلك ضمن مقياس ان إله القرآن يمكن ان يبدو كإله شخصي، او كإله ـ شخص او مُشخَّص. أنظر بهذا الصدد: لويس غارديه، مادة «الله» في الموسوعة الاسلامية.

- **L. Gardet**: article «Allah» dans l'encyclopédie de l'islam.

(٩٦) فهو يكتب مثلا حول مشكلة الصفات (اي صفات الله): «وانا اكتفي فيما يخص هذه المسألة باتباع السلف الصالح (او باتباع التراث)». او قل هذا هو مضمون كلامه وليس حرفيته بالضبط. (أنظر الشوامل، ص ١٠٩).

وركوبك طبقاً عن طبق. وحدث لك الايمان الصحيح، وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهماء. وبلغت الى ان تتدرج الى العلوم الشريفة المكنونة التي مبدؤها تعلم المنطق، فانه الآلة في تقويم الفهم والعقل الغريزي، ثم الوصول به الى معرفة الخلائق وطبائعها، ثم التعلق بها والتوسع فيها والتوصل منها الى العلوم الإلهية. وحينئذ تستعد لقبول مواهب الله عز وجل وعطاياه، ويأتيك الفيض الإلهي فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية. . .» (تهذيب الأخلاق، ص ٨٥ ـ ٨٦).

نلاحظ ان المؤلف مهووس باستخدام المفاهيم والكلمات الأفلوطينية، وتزيد الترجمة العربية غالباً من إيقاعها الروحي او تلويناتها الروحية والدينية. واذا ما استسلمنا لهذا الاستخدام الافلوطيني او اذا ما صدقناه حرفياً فاننا نخطىء كل الخطأ في فهم عقيدة مسكويه. والواقع انه هو ذاتياً يعترف بهذا التلاقي العفوي في المفاهيم والمصطلحات بين المفكرين. وقد جاء ذلك في نهاية مقطع يتحدّث فيه «عن عبادة الله عز وجل». يقول في نهاية هذا المقطع الذي سننقله كلياً بعد قليل ما يلي: «وهذه الاشياء التي عددناها الآن لا خلاف بين الحكماء فيها وبين اصحاب الشرائع، وانما يُختلَف بالعبارات والإشارات اليها بحسب اللغات». وبالتالي ففي كل مرة يستشهد فيها بنص لأحد الفلاسفة ينبغي ألا نتوهم بانه يعبر عن عقائده ويقينيّاته الخاصة. فربما كان ينصاع في ذلك الى عادة جارية في زمنه والى نوع من الانجرار اللفظي او حتى التباهي بأقوال الفلاسفة الكبار. فنحن نعتقد انه يستشهد بهم دون ان يكون قد تعمّق في فهمهم بما فيه الكفاية، ودون ان يكون قد هضم وتمثل ذاتياً هذه الألطاف الفكرية والهبات التي يتحدث عنها. بمعنى آخر فان الشيء المهم هنا هو ان نطرح هذا السؤال: الى اي مدى دخلت قلبه يقينيّات الفكر الديني التي يستعيرها من المفكرين الآخرين؟ الى اي مدى اثرت على علاقته الشخصية مع الله؟

ان المقطع الذي سنثبته بعد قليل يعطينا بعض عناصر الإجابة. وعلى الرغم من طوله فانه يستحق ان يُثبَت هنا بكليته لأنه يتيح لنا ان نقبض حقيقةً على نوعية العاطفة الدينية التي كان يتمتع بها مسكويه. وهي عاطفة يتداخل فيها المنظور الصوفي ذو الاستلهام الأفلوطيني، مع التحديات الشائعة في كتب الفقه، مع تعاليم الصوفية. بعد ان استشهد بنص مأخوذ حتماً من «اثولوجيا أرسطوطاليس»، يضيف مسكويه قائلاً:

«فأما ما قاله الحَدَث من الفلاسفة، فانهم قالوا: عبادة الله عز وجل في ثلاثة

انواع، أحدها فيما يجب له على الأبدان كالصلاة والصيام والسعي الى المواقف الشريفة لمناجاة الله عز وجل. والثاني فيما يجب له على النفوس كالاعتقادات الصحيحة مثل العلم بتوحيد الله وما يستحقه من الثناء والتمجيد، وكالفكر فيما أفاضه الله على العالم من وجوده وحكمته ثم الاتساع في هذه المعارف. والثالث فيما يجب له عند مشاركات الناس في المدن وهي في المعاملات والمزارعات والمناكح وفي تأدية الامانات ونصيحة البعض للبعض بضروب المعاونات وعند جهاد الأعداء والذبّ عن الحريم وحماية الحوزة. قالوا: فهذه العبادات هي الطرق المؤدية الى الله تعالى، وهي التي تجب له على عباده. وقال آخرون: عبادة الله تعالى في ثلاث وهي الإعتقاد الحق والقول الصواب والعمل الصالح. ثم ان العمل ينقسم الى البدني كالصيام والصلاة، والى ما هو خارج عن البدن كالمعاملات والجهاد، ثم ان المعاملات تنقسم الى المفاوضات والمناكح والمعاونات.

وهذه الأنواع وان كانت معدودة محصورة فانها منقسمة الى أنواع كثيرة وأقسام غير محصاة. وللانسان فيها مقامات ومنازل عند الله عز وجل. فالمقام الأول للموقنين وهو رتبة الحكماء وأجلّة العلماء. والمقام الثاني مقام المحسنين وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون، وهو ما ذكرناه في كتابنا هذا من الفضائل والعمل بها. والمقام الثالث مقام الأبرار وهو رتبة المصلحين، وهؤلاء هم خلفاء الله عز وجل بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد. والمقام الرابع مقام الفائزين وهو رتبة المخلصين في المحبة، واليها تنتهي رتبة الاتحاد وليس بعدها منزلة ولا مقام لمخلوق. ويسعد الانسان بهذه المنازل اذا حصلت له أربع خلال: أولها الحرص والنشاط، والثاني العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، والثالث الحياء من الجهل ونقصان القريحة اللذين يحدثان بالإهمال، والرابع هذه الفضائل والترقي فيها دائما بحسب الاستطاعة. فهذه اسباب الاتصال.

وها هنا انقطاعات عن الله عز وجل ومساقط، وهي التي تعرف باللعائن: فأولها السقوط الذي يستحق به الاعراض وتتبعه الاستهانة، والثاني السقوط الذي يستحق به الحجاب ويتبعه الاستخفاف، والثالث السقوط الذي يستحق به الطرد ويتبعه المقت، والرابع السقوط الذي يستحق به الخسار ويتبعه البغض. وانما يشقى العبد اذا حصل على اربع خلال: أولها الكسل والبطالة ويتبعها ضياع الزمان وفناء العمر بغير فائدة انسانية. والثانية الغباوة والجهل المتولدان عن ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم التي احصيناها في كتاب «ترتيب السعادات». والثالثة الوقاحة التي

ينتجها إهمال النفس اذا تتبعت الشهوات وترك ذمها عن ركوب الخطايا والسيئات. والرابعة الانهماك الذي يحدث من الاستمرار في القبائح وترك الإنابة. وهذه الانواع الاربعة مسماة في الشريعة باربعة اسماء: فالأول هو الزيغ، والثاني هو الرين، والثالث هو الغشاوة، والرابع هو الختم. ولكل واحدة من هذه الشقاوات علاج خاص سنذكره عند مداواة أسقام النفس حتى تعود الى الصحة باذن الله تعالى. وهذه الاشياء التي عددناها الآن لا خلاف بين الحكماء فيها وبين اصحاب الشرائع، وانما يُختلف بالعبارات والاشارات اليها بحسب اللغات»[٩٧].

من هذا المقطع الذي يستخدم لهجة لا شخصية (اي موضوعية) ثم نظرية، سوف نكتشف معلومتين أساسيتين عن دين مسكويه: الأولى، هي انه قد أعطى الأولوية بدون شك، وبخاصة بعد التحول الكبير الذي طرأ عليه، «للواجبات المترتبة على النفوس». بمعنى انه اذا كان في شبابه قد اعطى الأولوية للملذات والمتع فانه الآن قد اصبح يهتم بشكل أساسي بمتعة الروح والنفس. او قل لكي نكون اكثر دقة اذا كان المسلم العادي يهتم بتأدية واجبات الأبدان تجاه الله كالصلاة والصيام، الخ، فان المسلم ـ الفيلسوف يعطي الأولوية للعبادة الروحية وللمعرفة والتعمق فيها. فهو سيذهب لملاقاة الله على ضوء «العلوم التي تؤمّن الحقيقة والاعتقادات الصحيحة». وهنا يكمن الفرق بين إيمان العالم وايمان الانسان العادي البسيط. هكذا نجد ان اعتقاده ـ او يقينه ـ عقلاني وليس عاطفياً ذاتياً حلو المذاق. ولكنه ما إن يتشكل حتى يفيض على الروح وينيرها ويشعل الرغبة لملاقاة الله. وهكذا نجد ايضا انه يضع الثواب الذي ينتظر المؤمنين في درجة أعلى بكثير من ذلك الثواب الذي ينتظره «الجمهور من العامة الرعاع وجهّال الناس السقّاط» على حد قوله (إنظر تهذيب الأخلاق، ص ٥١). وبالتالي فان الالتزام الصارم بالفرائض التي تجب على الاجسام والبشر في المجتمع، يفرض نفسه عندئذ كنتيجة وكتتمة حتمية للفرض الأول (اي الفرض الذي يجب على النفوس). هكذا نجد ان الشعائر والعقائد والأحكام الفقهية ذات الأصل الديني تجد نفسها وقد أُدمجت داخل مشروع فلسفي شامل. واما الملاحظة الثانية التي نريد تسجيلها فهي ان هذا التصور للدين يفترض وجود توتر دائم للروح ومحاسبة دائمة للنفس من اجل تحاشي الإنتكاسة، وتصحيح الأخطاء، والعودة الى الفضيلة. وهذا الموقف ناتج عن تضافر عوامل

---

(٩٧) أنظر «تهذيب الاخلاق» ص ١٤٥ ـ ١٤٧. واما فيما يخص التعليق على هذا النص فانظر كتابنا «رسالة في الاخلاق» مصدر مذكور سابقا.

ثلاثة: موقف الانكفاء على الذات الذي يتميز به الحكيم الرواقي، وموقف الورع وخشية الله الذي يتميز به الصوفي، وموقف الاستقامة الذي يتميز به الحذر او المتعقّل[٩٨]. (المقصود بالموقف الرواقي ذلك الموقف الذي يرى السعادة في الفضيلة والذي يتحمل الألم والمصائب والمحن الشخصية بشجاعة تصل الى حد البطولة واللامبالاة. وهو موقف اشتهر به زينون الاغريقي وأتباعه). ان الشخص الذي لا يخوض هذه المعركة مع نفسه، ولا يقاوم شهواته، ولا يحاسب ذاته باستمرار لا يستحقّ صفة الانسانية. يقول مسكويه في «الهوامل والشوامل»:

«ومعنى قولي هذا ان الانسان دائماً في جهاد النفس بقوة عقله، لانه محتاج الى ردعها به، والى ضبطها ومنعها من شهواتها الرديّة حتى لا يصيب منها الا بمقدار ما يطلقه العقل ويحده لها، وما يرسمه ويبيحه اياها.

ومن لم يقم بهذا الجهاد دائماً مدة عمره فليس ممن له حظ في الانسانية، بل هو خليع كالبهيمة المهملة التي لا رقيب عليها من العقل» (ص ١٧).

هكذا نلتقي هنا بالاستقلالية الذاتية والوحدة التي يتميز بها الفيلسوف او الذات المتفلسفة. وهذه الاستقلالية الذاتية تلقي على كاهله مسؤولية ثقيلة. بمعنى انه يصبح مسؤولاً عن كل شاردة وواردة من اعماله. وعندئذ يصبح يتصرف ويتشاور ويختار طبقاً لمعرفته واعتماداً على إرادته الشخصية كانسان حر، مستقل. ولا يعود يتواكل او ينتظر المعونة من الله دون ان يحرك ساكناً. انه لا ينتظر المعونة بقدر ما يحاول ان يقلّد الكمال والتمام الالهي[٩٩].

اذا كان هذا هو التوجه العام لدين مسكويه مشروحاً في خطوطه العريضة، فما هي الأهمية وما هي الدلالة التي يمكن ان نوليها لتشيُّعه؟ في الواقع انه لم يخف في يوم من الايام انتماءه لهذا الاسلام «المنشقّ». على العكس لقد أعلن ذلك مراراً وتكراراً (قلنا «منشقّ» ونحن نشير الى وجهة نظر الاغلبية المتمثلة بالارثوذكسية

---

(٩٨) فيما يخص الرجل الحذر (او المتعقّل بحسب لغة مسكويه) أنظر لاحقاً: ص ٣٩٠ و٤٩٨ وما تلاها. واما «محاسبة النفس» فهي ايضا مطلوبة ومرغوبة من قبل الفلاسفة والصوفية والاخلاقيين «الارثوذكسيين» كالماوردي، والغزالي، وابن الجوزي، الخ...

(٩٩) ما لم يحصل خطأ او إهمال من قبلنا، فاننا لم نلاحظ بان مسكويه يستخدم كلمة «التوكّل»، هذا في حين ان مفكراً ارثوذكسياً كالماوردي يتوقف عندها طويلاً لتحديدها. (أنظر كتابنا «رسالة في الاخلاق»، ص ١١ و ما تلاها). (نقصد بالمفكر الارثوذكسي ذلك الشخص الذي لا يخرج على خط الجماعة والاعتقاد المرسخ من قبل التراث. انه يكرر حرفياً ذات المقولات التي يتبناها الجميع).

السنّيّة، لا إلى وجهة نظرنا نحن كمؤرخين للفكر الاسلامي. ولذلك وضعنا كلمة منشقّ بين قوسين صغيرين). وقد انتبه الإماميون الى ذلك وافتخروا بتشيّعه وانتسابه اليهم[١٠٠]. فهو شخصية فكرية كبيرة يربح اي مذهب في انتسابه اليه. والدليل على تشيُّعه هو انه عندما يتحدث عن الشجاعة الحقيقية يستشهد بكلام للإمام علي عليه السلام. ولكي يبرهن على سرعة التزايد السكاني على الارض فانه يضرب كمثال على ذلك الإمام علي وذريته. يقول: «وأيضا فانه لو لم يمت اسلافنا وآباؤنا لم ينته الوجود الينا، ولو جاز ان يبقى الانسان لبقي من تقدمنا، ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الارض. وانت تتبينُ ذلك مما اقول: قدّر ان رجلاً واحداً ممن كان منذ اربعمائة سنة هو موجود الآن، ولو كان من مشاهير الناس حتى يصبح أولاده موجودين معروفين كعلي بن ابي طالب عليه السلام مثلا، ثم ولد له أولاد ولأولاده أولاد وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم احد، كم كان مقدار من يجتمع منهم في وقتنا هذا؟ فانك ستجدهم اكثر من عشرة آلاف ألف رجل، وذلك ان بقيَّتهم الآن مع ما قدر فيهم من الموت والقتل الذريع أكثر من مائتي الف انسان» (تهذيب الأخلاق، ص ٢٥١).

وهناك دليل اكبر على تشيُّعه، وهو يتبدّى لنا أثناء حديثه عن كيفية نقل علم النبي او انتقاله، يقول: «فقد علمنا يقيناً ان ما كان يلقيه الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه والى من تقرب منزلته منه في التحصيل لم يكن ليبذل لأبي هريرة ومن كان في طبقته»[١٠١].

وفي مكان آخر وسياق آخر نجده يبرر فكرة المشروعية ويقول:

«ولم تزل النجابة على الاكثر سارية في الاولاد، ومتوقعة في العروق حتى ان الملك يبقى في البيت الواحد زماناً طويلاً لا يرتضي الناس الا بهم، ولا ينقادون الا لهم. وذلك في جميع الأمم من الفرس والروم والهند وسائر أجناس الناس. وكذلك العرق اللئيم والاصل الفاسد يهجى به الأولاد، وينتظر منهم النزوع اليه فيُذَمّون به، او تُتجنَّب ناحيتهم له.

---

(١٠٠) أنظر الخوانساري، وكذلك العاملي في «أعيان الشيعة»، وحسن الصدر في «تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام» ص ٣٨٦ وما تلاها. وانظر ايضا: محمد محسن نزيل سامراء في «كتاب الذريعة الى تصنيف الشيعة»، في اماكن متفرقة هنا وهناك.

(١٠١) أنظر «الفوز الاصغر»، ص ١٠٤ ـ ١٠٥. ان الامر يتعلق بقابلية الانسان لاستقبال الفيض، وهذه هي التسمية الفلسفية للوحي. أنظر لاحقا ص ٣١٦ وما تلاها.

ولكن مسألتك مضمنة ذكر الدين وله حكم آخر كما قد علمت من علوّ الرتبة، وشرف المنزلة، وان لم تكن النبوة نفسها سارية في العرق، ولا هي متوقعة، فما يتبع النبوة من التعظيم والتشريف، ونجوع الناس لها بالطبع، والتماس اهل بيتها مرتبة الإمامة والتمليك، أمر خارج عن حكم العادة، ولا سيما ان كان هناك شريطة الفضيلة موجودة والاستقلال حاضراً، فان العدول حينئذ عمن كان بهذه الصفة ظلم وتعدٍ» (الهوامل والشوامل، ص ١٩٨ ـ ١٩٩).

كل هذه المقاطع والاستشهادات موظفة لتوضيح المسائل الأخلاقية والسياسية او الميتافيزيقية المستعرضة من قبل المؤلف بمعنى ان الانتماء الى المذهب الشيعي ليس هو الهدف الاساسي بالنسبة لمسكويه. فهو لا يهدف الى التمذهب التقليدي المتمثل بالتعلق بآل البيت، او أسرة عليّ، بقدر ما يهدف الى ان يجد في هذا المذهب الديني استطالة للتعاليم الفلسفية او تبريراً لها. فالتمذهب الفلسفي اهم في نهاية المطاف من التمذهب الديني بالنسبة له. وبالتالي فمن العبث ـ او تضييع الوقت ـ ان نبحث عن الفرقة الشيعية التي ينتمي اليها مسكويه. هل هو زيدي؟ هل هو إمامي اثني عشري؟ هذه اسئلة غير مهمة بالنسبة له. فبما انه كان مقتنعاً بان العقل اذا ما مورس بشكل صحيح فانه سيؤدي الى الوحدة الجامعة، فانه كان يحتقر الاختلافات والصراعات داخل المذهب الشيعي، بقدر ما كان يحتقر المنافسات التي كانت حاصلة في زمنه بين اسلام الأقلية الذي اصبح رسمياً، واسلام الأغلبية المدعوم من قبل جماهير الشعب والمتكلمين والفقهاء[١٠٢]. بمعنى انه كان غير راض عن الصراع الجاري بين الاسلام الشيعي/ والاسلام السني. وبالتالي فان شيعيَّته كانت نظرية وتأملية اولاً وقبل كل شيء، تماماً كشيعية الفارابي او إخوان الصفاء. لتوضيح ذلك سوف نضرب المثل التالي: نلاحظ فيما يخص شخص الامام انه لم يكن مُتصوَّراً من خلال الاحاديث النبوية الكلاسيكية التي تمثل الاعتقاد الشيعي، وانما كان مُتصوَّراً من خلال معطيات علم النبُّوة والتنظيم السياسي. بمعنى آخر فان هناك فرقاً واضحاً بين شيعية الفيلسوف، وشيعية المسلم العادي. واذا كان الفلاسفة يفضلون الامام على الخليفة فان ذلك لم يكن من اجل إرضاء الأمراء البويهيين الذين حذفوا عملياً «خليفة النبي»، وانما لأن الامام علي وذريته كانوا من الناحية الفكرية اكثر

---

(١٠٢) بالطبع فان عامة المتكلمين والفقهاء كانوا يشكلون في نظر فيلسوف كمسكويه اشخاصاً غير متحررين من العقائد الخاطئة والمشعوذة. أنظر لاحقاً تحليلنا لموقف المؤرخ من المنافسة الشيعية ـ السنية. ص٥٧١ وما تلاها.

أهلية لتلقي العلم النبوي. وهذا الموقف الذي اعتمده الفلاسفة هو الذي يفسر لنا السبب في تحويل الامام علي الى «فيلسوف الاسلام» خلال هذا النصف الثاني من القرن الرابع الهجري بالضبط[١٠٣].

وبالتالي فأن تكون شيعياً ضمن هذه الظروف فإن ذلك لا ينطوي على اي تعصب طائفي او مذهبي. كما ولا ينطوي على اي عنجهية دوغمائية او يقينيّة عدوانية من تلك التي يتميز بها جنود الإيمان. (اي المؤمنين التقليديين). فبما انهم كانوا يتصورون الامام على اساس انه حكيم كامل (اي فيلسوف كامل)، فانه لا يمكن الا ان يرسخ ديناً متسامحاً: اي يجسد على مستوى عال من التأمل الميتافيزيقي توجيهات الوحي بالمعنى الاوسع للكلمة، وتعاليم الفلسفة في آن معاً. فالتسامح يعني هنا، انفتاحاً كلياً على تعاليم كل الانبياء وكل الحكماء، كما يعني تفهماً عطوفاً لجماهير الشعوب المختلفة الغاطسة في عقائدها الأسطورية، والمتجمدة داخل طقوسها وممارستها اللاعقلانية[١٠٤]. هكذا يتجلّى لنا المطلب الاعلى لدين مسكويه او لفهم مسكويه للدين. انه يريد ان يهضم ـ بمساعدة العقل ـ القيم التي جاء بها الوحي، ولكنه يريد أيضاً ان يعترف بتعالي الغيب الإلهي بعد ان يكون العقل قد توصل الى اقصى حدود إمكانياته واستنفدها. ان الفلسفة هي التي تحدد للدين مكانته ووظيفته في الوقت الذي تستعير منه لغته وروحه لكي تمحّي في نهاية المطاف في نشوة الشكر (او نعمة الله وعفوه). لقد وضح مسكويه هذا التصور في المقطع التالي الذي يمكن أن يكون خاتمة لكلامنا:

«ووراء هذه المواضع[١٠٥] سرائر ودقائق لا يبلغها العقل الانساني، ولم يطمع في ادراكها احدٌ قط. وهناك يحسن الاعتراف بالضعف البشري، والعجز الانساني، وسائر ما تكلم فيه ابو حيان، ورمى الانسان به من الذلّة والقلّة فيقعي حينئذ على إسته، ويستحي من الفسولة والذل عند الحاجة الى خالق الخلق، وبارىء الكلّ.

فأما هذه المواضع التي تكلمنا فيها فهي مواضع الشكر له، والتحدث بنعمته،

(١٠٣) أنظر «رسالة في العقل والنفس»، ص ٥. ان نهج البلاغة يندرج ضمن هذا المنظور. ونحن ننوي تبيان ذلك في دراسة قيد الإعداد. وانظر ايضا هنري كوربان «تاريخ الفلسفة الاسلامية»، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٠٤) مقاطع مستشهد بها من يسوع المسيح، أنظر الشوامل، ص ١٥٦. مصطلح يعبر عن التسامح، المصدر السابق، ص ٦٠، حيث يدين الخرافات والجهّال. المصدر السابق، ص ٣١٩، ٣٣٩.

(١٠٥) الطبيعة، السبب، الزمن، المكان...

والتعجب من حكمته، والاستدلال بها على جوده وقدرته وفيضه بالخير على بريّته. ومسألته الزيادة منها، والحرص على نيل أمثالها بالنظر والفحص، وإدامة الرغبة الى واهبها ومنيلها بإفاضة أشباهها وأشكالها، مما هو موضوع للبشر وميسّر لهم. وهم مندوبون له مبعوثون عليه. بل أقول انه مأخوذ على الانسان الكامل بالعقل الا يقعد عن السعي والطلب لتكميل نفسه بالمعارف، ولا يني ولا يفتر مدة عمره عن الازدياد من العلوم التي بها يصير من حزب الله الغالبين، وأوليائه الفائزين الآمنين، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

نسأل الله الواحد الذي نخلص اليه رغباتنا، ونرفع أيدي نفوسنا له، ونسجد بهممنا وعقولنا، ان يفيض علينا الخير المطلوب منه الذي نشتاق اليه لذاته لا لغيره، وان ينير عقولنا لندرك بها حقيقة وحدانيته، وعجائب مبروءاته، ويفضي بنا الى السعادة القصوى التي خلقنا لها من أقصر الطرق، وأهدى السُّبل، صراط الله المستقيم، فانه اهل ذلك ووليُّه، والقادر عليه»[١٠٦]. (الهوامل والشوامل، ص ٣٢ ـ ٣٣).

لقد حاولنا في الصفحات السابقة ان نحدد دين مسكويه او ان نرسم خطوطه العريضة. ولكن محاولتنا هذه أعطت قيمة اكثر من اللزوم للمواقع النظرية او للجانب النظري من هذا التديُّن. ونعتقد أن هذا الخطر كان محتوماً ولا مفر منه بسبب انعدام اي معلومات موثوقة عن الظروف الواقعية المحسوسة لممارسته الدينية. وبالتالي فنحن لا نستطيع التأكد من نوعية هذه الممارسة ولا من العمق الحقيقي لهذه العقائد التي يفتخر بها غالبا بلهجة غنائية شاعرية. يمكن ان نقول فقط بان المقاطع التي استشهدنا بها من مسكويه تعبر كلها عن انخراط شخصي للمؤلف في اتجاه فكري وروحي محدد. وعندما ندرس لاحقاً من خلال كتابه «تجارب الأمم» كيفية ممارسته لعلم التاريخ او كتابته للتاريخ، فإننا سنتمكن من التحقق من مدى صدقه في هذا الانخراط الشخصي ام لا (هو يدعوه العهد كما رأينا). وبشكل عام فان الموقف الديني وكل السيرة الشخصية التي انتهينا من دراستها آنفاً لن يفهما على حقيقتهما وبكامل أبعادهما الا بعد ان نكون قد درسنا الموقف الفلسفي ومضمون

---

(١٠٦) تنبغي مقارنة هذا النص بنص آخر موجود في «الفوز الاصغر» ص ١٢. فهناك يستخدم مسكويه مفردات المعجم الديني لكي يتحدث عن الوجود الثاني للحكيم الذي وصل الى مرحلة التأمل او بالأحرى الاستغراق في التأمل. يضاف الى ذلك ان الوجود الثاني هو ذلك الوجود الذي يحصل بعد الموت. أنظر بهذا الصدد «ترتيب السعادات» ص ٦١.

الحكمة المرتبطين بهما بشكل وثيق. وقد بدا لنا انه لا بد من اقامة مسافة واضحة او تمييز واضح بين المقصد الحي المعاش للإنسان والذي يفسح مكاناً واسعاً للإله الشخصي الحي، وبين المقصد التأملي النظري الذي يفرض علينا سلوك طريق البحث المنطقي والفلسفي.

الفصل الثالث

أعمال مسكويه

على الرغم من انه ألف الكثير من الكتب نسبياً، إلا ان مسكويه لا يعتبر أحد كبار المصنِّفين العرب (اي الكتّاب الذين ألفوا في مختلف الموضوعات). والواقع ان اعماله قد فرضت نفسها على التراث العربي بواسطة مضمونها ونوعيتها اكثر مما فرضتها بواسطة اتساعها او تنوعها او كثرتها. وبالتالي فمن السهل تقديمه الى القارىء. صحيح انه لم يَنْجُ كليا من البتر والتشويه والدسّ والتحريف والعزو التعسفي. كما انه ليس من السهل معرفة تتابع أعماله بحسب تسلسلها التاريخي الحقيقي، وليس من السهل ايضا، في بعض الحالات، ان نتوصل الى النسخة الاصلية. ولكن كل هذه تمثل صعوبات عادية ولا تحتاج الى تحقيقات طويلة او معقدة او دقيقة.

لكي نقوم الآن بجرد كامل لأعمال مسكويه، فاننا سوف نستخدم القوائم التي خلّفها لنا كَتَبَةُ السيرة الذاتية الستة الذين ذكرناهم في الفصل الاول: اي ابو سليمان المنطقي، ياقوت، الخوانساري، القفطي، ابن ابي اصيبعة، وشهرزوري. وسوف نعتمد هنا القائمة التي قدمها لنا صيوان الحكمة وذلك للأسباب التي عددناها سابقاً[1]. وهي لائحة مدعومة في بعض الاحيان من قبل تأشيرات المؤلف نفسه. وعندما نلقي نظرة سريعة على الجدول المقارن المثبت هنا والخاص بالشهادات الست فاننا نستطيع ان نستخلص الملاحظات التالية:

١ ـ هناك ستة كتب مذكورة في اللوائح الخمس ولا تطرح بالتالي اي مشكلة من حيث صحتها التاريخية (اي صحة نسبتها الى مسكويه). هذه الكتب هي التالية:

---

(١) أنظر فيما سبق، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

الفوز الأصغر، الفوز الأكبر، تهذيب الأخلاق، تجارب الأمم، الحكمة الخالدة، مستوفى في الشعر (او مختار الشعر بحسب رواية خوانساري). فيما يخص الفوز الأكبر فانه لم يصلنا، ولكن تأليفه مؤكد لأن مسكويه نفسه يعلن عنه في نهاية كتابه الفوز الأصغر. انه يعلن عنه بصفته رسالة كبيرة في علم الكلام، اي رسالة يجد القارىء فيها «شروحات واسعة» عن المسائل التي تناولها بشكل مقتضب في الرسالة الصغيرة (اي الفوز الاصغر)[٢].

---

(٢) أنظر «الفوز الاصغر»، ص ١٢٠. ولكن تعبير «الفوز الاكبر» ربما لم يكن بالنسبة لمسكويه الا تسمية مؤقتة «التهذيب الاخلاق». فهو يستخدم تعبير الفوز الاكبر في كتاب تهذيب الاخلاق (ص ٦٥) لكي يتحدث عن الخلاص الابدي ـ او النجاة الكبرى ـ التي تؤمنها الحكمة للأرواح والنفوس.

(أعمال مسكويه بحسب المصادر القديمة)

ابو سليمان المنطقي	ياقوت	الخوانساري	القفطي	ابن ابي اصيبعة	شهرزوري
ـ الفوزان الكبير والصغير في علم الأوائل		ـ كتاب الفوز الأصغر	ـ كتاب الفوز الصغير		ـ الفوزان في علم الأوائل
		ـ كتاب الفوز الأكبر	ـ كتاب الفوز الكبير		
ـ كتاب ترتيب السعادات ومنازل العلوم	ـ كتاب ترتيب السعادات	ـ كتاب ترتيب السعادات			
ـ تهذيب الأخلاق		ـ كتاب الطهارة في تهذيب الاخلاق		ـ كتاب تهذيب الاخلاق	
ـ الرسالة المسعدة					
ـ المستوفى في الشعر	ـ كتاب المستوفى	ـ كتاب في مختار الشعر			ـ كتاب المستوفى في الشعر
ـ تجارب الأمم وعواقب الهمم		ـ كتاب تجارب الامم	ـ كتاب التجارب		

ابو سليمان المنطقي	ياقوت	الخوانساري	القفطي	ابن ابي اصيبعة	شهرزوري
ـ أنس الفريد	ـ أنس الفريد	ـ كتاب نديم الفريد ـ كتاب أنس الخواطر	ـ أنس الفريد		ـ أنس الفريد
ـ الحكمة الخالدة	ـ الحكمة الخالدة	ـ كتاب الحكمة الخالدة			ـ الحكمة الخالدة
ـ الشوامل		ـ كتاب السياسة للملك			
ـ كتب أخرى حول الرياضيات والعلوم الطبيعية، وعلم الكلام والحساب، والكيمياء، والطبخ	ـ كتاب الجميع	ـ كتاب آداب العرب والفرس	ـ كتاب في الأدوية المفردة		
	ـ كتاب السير	ـ نزهة نامة علائي			
		ـ آداب الدنيا والدين ـ كتاب فوز السعادة	ـ كتاب تركيب الباجات	ـ كتاب الطبيخ ـ كتاب الأشربة	
ـ تعاليق حواشي الكتب المنطقية		ـ مقالات في الحكمة والرياضة			ـ تعاليق حواشي كتب المنطق.

٢ ـ لا يقدم لنا شهرزوري اي شيء جديد، بل يكتفي بتلخيص نص صيوان الحكمة. وبالتالي فنحن لم نثبته هنا الا من اجل تأكيد شهادة مصدرنا الأصلي[٣].

٣ ـ بعض الكتب لم تُذكر الا من قبل لائحة واحدة. هذه الكتب هي: كتاب الطبيخ، وكتاب الأشربة (لائحة ابن ابي أصيبعة). كتاب في الأدوية المفردة، وكتاب تركيب الباجات (لائحة القفطي). كتاب الجامع، وكتاب السير (لائحة ياقوت). كتاب نديم الفريد، وكتاب انس الخواطر، وكتاب السياسة للملك، وآداب العرب والفرس، ونزهة نامة علائي، وآداب الدنيا والدين، وفوز السعادة (لائحة الخوانساري).

ان هذه الاختلافات تبرهن لنا على ان المؤلفين لا ينسخون عن بعضهم البعض بالضرورة. على العكس فانهم يستخدمون مصادر معلومات مختلفة. وهذه الملاحظة مهمة، خاصة وان جميع هذه الكتب التي وردت فقط في لائحة الخوانساري تعتبر بمثابة الضائعة حتى الآن (لا نعرف فيما اذا كان احد الباحثين سيعثر يوماً ما على مخطوطة إحداها وهي نائمة في مكتبة ما من مكتبات العالم). وبما انها لم تصلنا حتى الآن فاننا لا نستطيع ان نقول عنها الا بعض الملاحظات المؤقتة والهشّة. نلاحظ أولاً ان الكتب الخمسة الاولى متعلقة بالطب. ونحن نعلم ان مسكويه كان قد اهتم بهذا العلم من اجل إرضاء ابن العميد وعضد الدولة من جهة، ومن اجل ان يوفر لنفسه قاعدة لا بد منها لممارسة تأمله الفلسفي من جهة اخرى[٤]. وبالتالي فلا يستبعد ان يكون قد ألف شيئاً ما حول الطبيخ بشكل خاص، كما يشير الى ذلك صيوان الحكمة. ربما كان قد ألف بعض الكتب العملية التي تحتوي على وصفات جاهزة وتبيّن فوائد ومضار الأطعمة المختلفة[٥]. واذا ما صحت نسبة هذه الكتب اليه، فلا يمكننا ان نتصور انه ألّفها إلا اثناء المرحلة «اللاهية» من حياته. كنا نود بالطبع لو أُتيح لنا الاطلاع على هذه الكتب لكي نعرف فيما اذا كان ألّفها من

---

(٣) اذا لم يكن قد حدد بالاسماء الا الكتب التي رآها حقيقة او قرأها، فان لائحته تبرهن على صحة نسبة «الفوز الاكبر» و«أنس الفريد» الى مسكويه. او على الاقل فهي تبرهن على القدم النسبي لعزوهما اليه.

(٤) هذا ما تتطلبه بشكل خاص اعمال جالينوس التي تعرّف عليها مسكويه جيداً. أنظر بهذا الصدد «تهذيب الاخلاق» ص ٣٨، ٥٣، ٢١٩، ٢٢٠. ثم انظر الفوز الاصغر، ص ٣٤.

(٥) كان هذا النوع من الكتب المدرسية المتداولة يحظى بنجاح كبير لدى الامراء والشخصيات الكبرى بشكل عام. أنظر أ. ميز، «حضارة» الجزء الاول، ص ٤٥ ـ ٤٦.

اجل إرضاء الصالونات والشخصيات، ام انه قام ببحث علمي حقيقي ونقدي تجاه المعارف التقليدية المتوارثة في هذا المجال. نلاحظ ان عنوان احدها (اي كتاب الجامع) يذكّرنا بأبي بكر الرازي. ومن المحتمل ان يكون مسكويه قد جمع الشيء الأساسي من تعاليم سلفه الكبير[٦] عندما كان يهتم بعلم الكيمياء.

واما فيما يخص كتاب السِّيَر فان ياقوت يقول عنه: «وله ايضا كتاب السير أجاده وذكر فيه ما يسيِّر به الرجل نفسه من أمور دنياه، ومزجه بالأثر والآية والحكمة والشعر»[٧]. ونفهم من هذه الكلمات القليلة ان الكتاب قريب بطريقة تأليفه ومضمونه من كتاب «الحكمة الخالدة». ولكننا نستغرب شيئاً واحداً: وهو ان الأحاديث النبوية والآيات القرآنية والأشعار لا ترد الا نادراً في كتب مسكويه التي وصلتنا. فقط نلاحظ استثناء واحداً على القاعدة فيما يخص كتاب الحكمة الخالدة، فالواقع انه يحتوي على واحد وسبعين حديثاً من احاديث النبي[٨]. ولكننا لا نلاحظ، حتى في النسخة العربية من هذا الكتاب، ورود آيات قرآنية او اشعار. وهذه الظاهرة تدعونا للتشكك في صحة نسبة «كتاب السير» الى مسكويه. كما وتدعونا في ذات الوقت الى الاعتراف بتقلُّص حدود الأدب كما كان يفهمه ويمارسه مسكويه. (بمعنى ان مفهوم الادب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة كان اكثر ضيقاً لديه من غيره).

٤ ـ ان لائحة الخوانساري هي التي تحتوي اكثر من غيرها على الخلط واللبس فيما يخص العزو التعسفي لبعض الكتب الى مسكويه. وكنا قد أشرنا سابقا الى كتاب «نزهة نامة علائي» وكتاب «أدب الدنيا والدين»[٩]. واما الكتابان الآخران

---

(٦) ان «كتاب الجامع» هو احد المؤلفات الطبية الكبرى التي ألفها الرازي. ولكن العنوان الذي ذكره القفطي (في الادوية المفردة) يتوافق اكثر مع «كتاب الجامع في الادوية المفردة» لابن البيطار. وقد نشر هذا الكتاب في القاهرة عام ١٨٧٤ ـ ١٨٧٥ في اربعة مجلدات. إنظر أ. ميلي: العلم العربي، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

- **A. Mieli:** La science arabe et son role dans l'évolution scientifique mondiale, Leyde, 1966.

(٧) أنظر معجم البلدان، ص ١١.

(٨) الحكمة الخالدة، ص ١٠٣ ـ ١١٠. نلاحظ انه يستشهد بالاحاديث النبوية دون إسناد، وان نص الحديث مبسَّط غالباً ومصاغ على طريقة الحكمة او المثل السائر الذي يصدم العقول (او الذي يؤثر على النفوس اكثر). كما ونلاحظ ان مضمون الاحاديث عقلاني محض. وهذا دليل على مدى خروج الفلاسفة على الارثوذكسية الرسمية. أنظر المقارنات التي اجراها المحقق في الهوامش. (لكأن مسكويه يعلمن حتى الحديث النبوي. وهذا اكبر دليل على مدى حرية الفلاسفة آنذاك).

(٩) أنظر فيما سبق، ص ٥٢.

«نديم الفريد» و «انس الخواطر» فيبدو انهما ليسا الاّ روايتين مختلفتين عن «انس الفريد»، وهو الكتاب الوحيد الذي ذكر من قبل اللوائح الاخرى. وهذا الخطأ في العناوين ـ او الإكثار منها ـ يعود الى النسّاخ. ولكن الشيء المحيِّر هو ان صيوان الحكمة يستشهد بمقطع لمسكويه قائلاً: «ونقرأ في الخواطر»!... فهل كتب كتاباً آخر بهذا العنوان؟ على اي حال فمن المستبعد ان يكون قد الف كتابين بعنوانين متشابهين الى مثل هذا الحد. واذا كان الامر يتعلق بكتاب واحد فقط، فان القفطي هو الوحيد الذي قال عنه موضحاً: «انه افضل كتاب كرس للنوادر القصيرة والحكم النافذة». وهذا يذكرنا بذات النوع الادبي الذي برع فيه التنوخي في نفس الفترة. وكل الدلائل تشير الى ان هذا الكتاب كان صحيحاً وينتمي فعلا الى مسكويه. ولا شك في ان خسارته تجعل كل الاوصاف الشخصية والفكرية التي صُوِّر بها المؤلف من قبل الآخرين شيئاً ناقصاً جداً ومشكوكاً فيه[١٠].

اما كتاب «فوز السعادة» المذكور فربما لم يكن الا جزءاً من «تهذيب الاخلاق» الذي خصصت مقالته الثالثة لمعالجة مسألة السعادة فعلاً. وهنا ايضا نلاحظ ان العنوان من اختراع أحد النسّاخ. لماذا؟ لأنه لا يمكن للمؤلف ان يقضي على التوازي الموجود بين الفوز الاصغر/ والفوز الاكبر عن طريق استخدام عنوان آخر بنفس الاسم. يضاف الى ذلك ان عبارة «فوز السعادة» غير صحيح من وجهة نظر لغوية، بمعنى انه لا يتوافق مع الذوق العربي السليم.

اما كتاب «آداب العرب والفرس» فهو العنوان الذي أُعطي لكتاب الحكمة الخالدة بحسب مخطوطة محفوظة في مكتبة ليدين في هولندا. لكن هذه المعلومة التي استعرناها من عبد الرحمن بدوي ليست مؤكدة. في الواقع ان الحكمة الخالدة تستشهد بمقطع وجدته في كتاب تذكرة الشعراء لابن علاء الدولة بختيشاه (وهو كتاب مؤلَّف بعد عام ٨٩٢). إليكم مضمون هذا المقطع:

«ويبينّ الشيخ ابو علي مسكويه ـ رحمة الله عليه ـ هذا الامر في «آداب العرب والفرس» على النحو التالي: قال أمير المؤمنين الحسين بن علي رضي الله عنهما: كان ابي ـ عليه السلام! ـ بالكوفة في الجامع إذ قام رجل من اهل الشام فقال: يا أمير

---

(١٠) نعتقد بان الكتاب ينتمي في آن معاً الى نوع أدبي يدعى «الفرج بعد الشدة»، والى نوع آخر هو «التجارب». فاذا كان اعتقادنا صحيحاً فانه يتوقع ان يقدم تتمة ضرورية من اجل تقدير قيمة مسكويه ككاتب وأديب. أنظر بهذا الصدد: أ. ميز «الحضارة». ج١، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

المؤمنين! إني أسألك عن أول من قال الشعر. فقال: آدم، عليه السلام. قال: وما كان شعره؟ قال لما نزل من السماء على الارض فرأى تربتها وسعتها وهواءها وقتل قابيل هابيل، فقال الشعر»[١١]. (الحكمة الخالدة، المقدمة، ص ٢٦ ـ ٢٧).

يلاحظ عبد الرحمن بدوي بحق بأن هذا المقطع لا وجود له في اي مكان من الحكمة الخالدة. ولكنه بدلاً من ان يتفحص هذا المقطع عن كثب وبكل دقة فانه يكتفي بنعت بختيشاه «بالكذّاب». ونصاب بالدهشة لهذا الكلام وبخاصة انه في الصفحة الخامسة والاربعين من مقدمته يكتب قائلاً: «أما وصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية فقد نشرها لأول مرة أليشمن Elichmann سنة ١٦٤٠ ومعها لغز قابس اعتماداً على مخطوط ليدن لكتاب «آداب العرب والفرس» لمسكويه هذا الذي بين يديك الآن». ولكن المحقق اذ كتب مخطوطة ليدن قال بانها تحمل في الصفحة الاولى عنوان «جاويدان خرد»، ثم نقرأ بعد بضع صفحات هذا التصريح التالي للمحقق نفسه: «لم نجد الا ذكرين لكتاب آداب العرب والفرس لمسكويه او لجاويدان خرد كما يدعى أحيانا في الكتب الأخرى (هكذا!). ذكر اول مرة في كتاب طراز المجالس للخفاجي، وذكر مرة ثانية في تذكرة الشعراء لبختيشاه» (المصدر السابق ص ٥٤ ـ ٥٥).

ان من يعرف كفاءة الأستاذ عبد الرحمن بدوي لا يملك الا ان يدهش لهشاشة مثل هذا الكلام. فالواقع ان المقطع الذي استشهد به بختيشاه لا يمكن ان يرفض بمثل هذا التسرع وعدم التروي فهو اما ان يكون مقطعاً مدسوساً في مخطوطة الحكمة الخالدة التي تحمل اسم «كتاب آداب العرب والفرس» والموجودة في ليدن (؟)، واما ان يكون مأخوذاً من كتاب مستقل فعلا. وفي هذه الحالة الاخيرة فمن المشكوك فيه ان يكون مسكويه هو مؤلفه. فالواقع ان المؤرخ ـ الفيلسوف لا يمكن ان يهتم بمثل هذا الحديث المذكور في المقطع السابق، اي بحديث تبسيطي وخرافي الى مثل هذا الحد. فهو قد نهض اكثر من مرة ضد هذا «الركام من الخرافات» و«النوادر التي هي عبارة عن أسمار وأساطير بغيتها تحبيذ النعاس»[١٢]. ولكن بالمقابل فان عنوان الكتاب نفسه اي آداب العرب والفرس ليس غريباً على عقلية مسكويه وتوجهاته العميقة في أعماله. فهو كان يحرص على الجمع بين كلا التراثين

(١١) الحكمة الخالدة، المقدمة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٢) أنظر مقدمة «نصوص غير منشورة لمسكويه»، ص ١٨٨.

العربي والفارسي لأنه كان ينتمي اليهما معا. ولهذا السبب فاننا توقفنا طويلا عند تفحص المشكلة التي يطرحها.

٥ ـ ان اللائحة التي يقدمها «صيوان الحكمة» هي الاكثر توافقاً مع الأعمال الحقيقية لمسكويه. ذلك انه يمكن التحقق من صحة كل المؤلفات التي يذكرها ما عدا «أنس الفريد» الذي ذكرناه آنفاً، وما عدا «تعليق حواشي الكتب المنطقية».

لنلاحظ ايضا بانه يمكن اعتبار هذه اللائحة بمثابة الكاملة بفضل التعداد العام وبفضل «كتب اخرى مخصصة للعلوم الرياضية والفيزيائية والصوفية ـ الإشراقية والحسابية والكيميائية والمطبخية. . . وكتب أخرى عن الأدب يصعب حصرها نظراً لطولها». لا ريب في ان كاتب السيرة إذ خطَّ بقلمه هذه العبارة كان يفكر بشكل خاص بالكتب الفلسفية الصغيرة التي وصلتنا تحت عنوان «رسائل فلسفية»، وبكتاب «سياسة الملك» الذي ذكر من قبل الخوانساري طبقاً لتلميح وارد في «تهذيب الأخلاق» (ص ١٧٢)، وبكتاب مختصر في صناعة العدد المذكور ايضا في «تهذيب الأخلاق»، و«برسالة في الكيمياء» التي وعد بها التوحيدي في «الشوامل».

وربما لم تكن «رسالة مسعدة» المذكورة ككتاب مستقل الا تسمية اخرى «لكتاب ترتيب السعادات». وعلى الرغم من ان المؤلف نفسه يحيلنا الى هذين الكتابين بشكل منفصل في «تهذيب الأخلاق»، فان سياق الإحالتين يوحي بان الأمر يتعلق بكتاب واحد. ولكن ربما كان الأمر يتعلق ايضا بشيء آخر. فكما هي العادة الشائعة في ذلك الزمان، ربما كان مسكويه قد أراد التوسع اكثر في معالجة موضوع كان قد ذكره بشكل مختصر في مكان آخر.

مهما يكن من أمر، وبما انه قد ضاعت على الطريق كتب كثيرة ولم تصل الينا، فانه يصعب تقييم الأهمية النسبية لتلك التي وصلتنا. ولكن عزاءنا هو ان هذه الأخيرة تتيح لنا على الرغم من كل شيء ان نتوصل الى المحاور الأساسية لفكر المؤلف. كما وتتيح لنا من خلال ذلك ان نتوصل الى استنتاج بعض الملامح العامة للثقافة العربية الاسلامية في القرن الرابع الهجري. نقول ذلك وبخاصة ان معظم هذه الكتب قد اصبحت متوافرة تحت ايدينا في طبعات نقدية جيدة قليلاً او كثيراً. وعلى الرغم من ضعف تحقيق بعضها الا انها تظل كافية من اجل القيام بدراسة شمولية متكاملة عن فكر المؤلف وعصره. وبما ان هذه الكتب سوف تشكل

القاعدة الأساسية لتحليلاتنا اللاحقة، فسوف نقدم عنها جرداً دقيقاً مفصلا. وسوف نوضح بالنسبة لكل كتاب الاشياء التالية:

١ ـ العنوان الكامل.

٢ ـ التاريخ التقريبي لتأليف الكتاب[١٣].

٣ ـ المخطوطات.

٤ ـ الطبعات النقدية المحققة.

٥ ـ الموضوع المعالج.

وسوف نميز على مدار تحليلنا بين الأعمال الفلسفية/ والأعمال التاريخية لمسكويه، وذلك من اجل المزيد من الإيضاح والدقة المنهجية. نقول ذلك ونحن نعلم ان اعماله كلها تشكل وحدة متكاملة. وسوف نرى في خاتمتنا بان مسكويه لم يهدف من كل أعماله الا لتحقيق هدف واحد: إعادة صياغة هذه الوحدة المثالية للآخرين، وحدة الحكمة والتعقُّل الكامل، هذه الوحدة التي كان قد اكتشفها لنفسه فيما سبق، وأراد ان ينفع الآخرين بها.

الفلسفة

لمسكويه ستة كتب تدخل تحت تصنيف الفلسفة، أقصد الكتب التي وصلتنا. أما التي ضاعت على الطريق فلا يمكن ان نحسبها. وسوف نعددها الآن طبقاً للتسلسل الزمني المحتمل لتاريخ كتابتها.

١ ـ ترتيب السعادات ومنازل العلوم:

ـ هذا الكتاب ذكر مرتين في تهذيب الأخلاق (ص ١٨، ص ١٠٩)، وذلك تحت عنوان: كتاب ترتيب السعادات. واما العنوان الكامل فهو ذلك الذي ورد في صيوان الحكمة، اي: كتاب ترتيب السعادات ومنازل العلوم. وذلك لاننا نجد فيه تصنيفاً للعلوم بالفعل. وهو تصنيف تم بحسب ارسطو. من الصعب ان نقول فيما

(١٣) ليس من الضروري ان نعرف هذا التاريخ فيما يخص مسكويه ذاته، وذلك لأنه لم يطرأ اي تطور على أفكاره. ولكننا سنحاول تحديد هذا التاريخ لكي نقدم لباحثين آخرين يشتغلون على أعمال اخرى إمكانيات المقارنة والمطابقة.

اذا كانت «الرسالة المسعدة» المذكورة في تهذيب الأخلاق (ص ٤٦) هي عبارة عن تسمية اخرى «للترتيب» ام ان الأمر يتعلق بكتاب مستقل كما يوحي بذلك الصيوان.

ـ ينبغي ان نموضع تاريخ كتابة «ترتيب السعادات» بين عامي ٣٥٥ ـ ٣٦٠. وقد أوضح المؤلف بأنه ألّف هذه «التذكرة» من أجل الرد على طلب سيده الاستاذ أبي الفضل بن العميد. يقول بالحرف الواحد:

«ولم أزل منذ رأيت تشوّفه أيده الله الى العلوم الحقيقية، وانطباعه بطابع الحكمة أجاذبه الشيء بعد الشيء مما يستدعيه منها على قدر الوقت وبحسب الحال الى ان جاذبني غرض الحكيم (اي ارسطو) الذي يقصده بسعيه وغاية الفيلسوف التي يلتمسها باجتهاده. وسألني عن أصناف سعادة الناس على مراتبهم وماهي، وما قدر تفاوتها، ليصير عزمه مسدَّداً الى أعلاها، وسعيه مقصوراً على أقصاها. فوعدته إثبات ذلك في تذكرة تكون نصب عينه ومتناول يده ليلحظ منها عظيم ما راموه بهممهم، وعلى ما سموا اليه بنفوسهم، الخ. . .». (ترتيب السعادات، ص ٣١).

بما ان مسكويه كان قد اضطر لتخصيص وقت لا بأس به من اجل اكتساب هذه العلوم الدقيقة التي جذبه مثال ابن العميد اليها، فاننا نستطيع ان نؤخر زمن كتابة «ترتيب السعادات» لعام ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

ـ ان بروكلمان يجهل حتى وجود هذا الكتيِّب على الرغم من انه نشر في القاهرة مرتين. والطبعة الثانية التي نمتلكها تعود في تاريخها الى عام ١٩٢٨، ويعود تحقيقها الى علي الطوبجي السيوطي. ولكن هذا المحقق لا يقدم اي معلومات عن المخطوطة او المخطوطات التي اعتمد عليها لطباعة الكتاب. وعلى الرغم من كثرة الاخطاء الواردة في طبعته الا ان النص كامل لا نقص فيه. وهو مرفق بمقدمة طويلة (من الصفحة ١ ـ ٣٠). ولكنه لا يتحدث فيها عن المؤلف ولا عن كتابه، وانما يكتفي فقط باستعادة موضوع السعادة على هيئة تنويعات اخلاقية ـ دينية شائعة جداً ومشتركة لدى الوعي الاسلامي كله. وبالتالي فان نص المحقق ثمين ومهم جدا على هذا الصعيد. فهو يبينّ لنا كيف ان نصاً ذا استلهام فلسفي كنص مسكويه قد حُرِف عن وجهته وفُهِم خطأً واصبح مجرد موعظة دينية او اخلاقية مملّة[١٤].

---

(١٤) ان هذا الاستخدام للأدبيات الكلاسيكية لا يزال يلهم اليوم الكثير من الأدبيات التبجيلية المفرطة. وهي ادبيات اخلاقوية وعظية لا اخلاقية حقيقية. لماذا؟ لانها تحول القيم الحقيقية الموجودة في=

ـ ان هذه المقالة الإنشائية عن السعادة وانواعها المختلفة تتخذ أهميتها بشكل خاص من كونها واضحة، ذات قراءة سهلة واسلوب ارسطوطاليسي. ولكي يستخلص مفهوم السعادة القصوى فان المؤلف يستعيد بعض المبادىء التوضيحية التي تشكل المعرفة الفلسفية البدائية والتي تؤسس بمجملها مجموعة من البديهيات والمسلمات. وما إن يتم الاعتراف بهذه المبادىء حتى يصبح من الصعب التملّص من انعكاساتها والنتائج الصارمة المترتبة عليها[١٥].

وهكذا اذا ما اعترفنا بأن كل كائن يهدف الى تحقيق الكمال الخاص به وان حظه من الانسانية (كما يقول مسكويه) والذي يحق له ان يطمح اليه مرتبط بمعطيات وشروط عديدة، اذا ما اعترفنا بكل ذلك فانه يمكننا القول بانه توجد من السعادات بقدر ما يوجد من الافراد. ولكنّ هناك فرقاً واحداً وهو ان سعادة الحكيم (او الفيلسوف) تختلف عن بقية السعادات وذلك لأنها هي وحدها التي «تتوافق مع الغاية من خلق الانسان». وهذه الغاية هي امتلاك نفس قوية وقدرة على التمييز الصحيح من اجل التوصل الى حقائق الأمور. (المصدر السابق، ص ٤٧). وذلك لأن السعادة الحقيقية او القصوى تفترض مسبقاً وجود «نفس قوية»، والجزء النظري فيها اي في السعادة سابق على الجزء العملي. وبالتالي فينبغي ان ندرس العلوم طبقاً للنظام المحدد من قبل الفلاسفة وبخاصة ارسطو (المصدر السابق، ص ٤٨ ـ ٦١).

= الادبيات الكلاسيكية والمرتبطة بنيوياً بنمط محدد من انماط المجتمعات، الى موضوعات للدفاع الذاتي، والانفصال عن الواقع عن طريق التغني الشاعري، ثم الدعاية السياسية ـ الدينية. ان هذه الكتابات الاخلاقوية المحدثة الشائعة لدى الكثير من الكتاب المسلمين اليوم مزعجة ومملّة بسبب نزعتها الوعظية الثقيلة. ولكنها على الرغم من ذلك مليئة بالدروس والتعاليم ذات الدلالة. فهي تفيدنا في فهم نفسيات مؤلفيها على الاقل. إنها تبين لنا انهم يعيشون في عالم ذاتي او وهمي مدعوم كلياً بواسطة لغة اسطورية وتصور اسطوري عن الماضي. انهم يعيشون حالة استلابية كاملة. وكذلك الامر فيما يخص نفسية الجمهور الذي تتوجه اليه هذه الادبيات التبجيلية والوعظية. فهو يجد في الحدائق السرية للغة، وفي إثارة ذكرى العصر البطولي والمجيد للاسلام، وفي المناخ المنسجم والمتناغم للعدالة، نوعاً من الانتقام ضد الذل والقهر الذي يعيشه على ارض الواقع، وضد جراحات التاريخ وآلامه. باختصار فانه يجد فيها العزاء. أنظر بهذا الصدد كتاب «أخلاقنا الاجتماعية» لمصطفى السباعي، دمشق، ١٩٥٥. وانظر لمحمد الغزالي «خلق المسلم»، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٠. وانظر كتابات أخرى تبجيلية غزيرة من هذا النوع.

(١٥) أنظر لاحقاً: بناء صرح الحكمة أو تشكيل الحكمة.

٢ ـ كتاب الفوز الأصغر:

ذكر مسكويه هذا الكتاب مرتين في الشوامل (ص ٢٨٠ و٣٤٠) وذلك تحت العنوان المختصر: «الفوز». وبالتالي فلا نستطيع ان نقول فيما اذا كان الأمر يتعلق بالفوز الكبير ام بالفوز الصغير لان مسكويه يعلن في نهاية هذا الاخير انه سيفصِّل الحديث في المسائل التي تناولها بسرعة في الفوز الصغير. مهما يكن من أمر فانه يبدو لنا ان كلا الكتابين وُجدا حقاً وصحّت نسبتهما الى المؤلف، وان يكن الفوز الكبير قد ضاع ولم يصلنا. نقول ذلك وبخاصة انهما يحتويان على صدى شاحب لشيء آخر، وهذا ما يزيد من اهميتهما بالفعل. نقصد بذلك الصدى الشاحب عن رسالتين كان ابن المقفع قد دبجهما تحت عنوان: «الادب الصغير»، و«الادب الكبير». كما انهما يمثلان صدى للتعبير القرآني: الفوز العظيم[١٦]. يضاف الى ذلك ان العنوان يتلاءم جيداً مع مضمون الكتاب، وذلك لأن المسائل الثلاث المعالجة (الله، النفس، النبي) تضع الانسان حقاً على طريق «الفوز» الأبدي.

ـ لماذا ألّف مسكويه هذا الكتاب؟ للإجابة عن هذا السؤال ينبغي ان نستمع اليه يقول منذ البداية: «ورد عليَّ امر الأمير الأجلّ المظفَّر المؤيد من السماء، أطال الله بقاه وأدام نعماه. . .» هكذا نجد ان الكتاب قد أُلف بناء على طلب الأمير، ولكن اي أمير؟ يقول مسكويه ايضا: «فأكثرت حمد الله جل اسمه على ما ساقني اليه من خدمة أعلى الناس همةً وأرفعهم قدراً ورتبة، وشكرته تعالى على ما يسَّره لي وسهَّل اليه سبيلي من التحرم بسيد الامراء حقاً، المؤيد من السماء صدقاً. . .». ومثل هذا المديح العالي من قبل مسكويه لا يمكن ان يوجَّه الا الى عضد الدولة. وكنا قد رأينا انه ما عدا بهاء الدولة، فان عضد الدولة هو الامير البويهي الوحيد الذي خدمه مباشرة. ويمكننا التخمين بان سيد العراق الجديد كان قد طلب هذا الكتاب من مسكويه بمجرد ان قبله في خدمته عام (٣٦٦). وهذا ما يفسر لنا سبب الشكر الزائد والمديح الحماسي والتبجيل العظيم للأمير. ولكن مما تجدر ملاحظته هو ان عضد الدولة مخاطب هنا فقط بلقب «الأمير»، هذا في حين انه يتلقى في «تجارب الأمم» لقب «الملك السيد»، اي سيد الأمراء. وربما لم يكن هذا اللقب الجديد قد

---

(١٦) أنظر القرآن: سورة النساء (الآية ١٧)، سورة المائدة (الآية ١١٩)، سورة الانعام (الآية ١٦)، الخ. . .

اصبح شائعاً الا بعد عام (٣٦٩)[١٧]. في الواقع ان مسكويه كان قد اشتهر كفيلسوف بعد صحبته لابن العميد كما ذكرنا سابقا. وهذه الشهرة هي التي جعلت عضد الدولة يطالب به ويختاره كنديم له، وذلك لكي يتناقش معه ويستضيء برأيه فيما يخص بعض المسائل العويصة. وما انفكت العلاقات بين الأمير المناصر للعلوم والآداب وبين مسكويه المنضوي تحت حمايته تتقوّى وتتعزّز بفضل حبهما المشترك للفلسفة والتأمل حول الانسان.

ـ يرى بروكلمان[١٨] بانه توجد ثماني مخطوطات لكتاب «الفوز الأصغر». واليكم إحالاتها: الايسكوريال (T.11, ٦٠٩)، پاتنا (١٤/٢٥٥٨، ١١,٢٧٣). المتحف البريطاني (DL 6) ٦٣٣٥، أسعد (اسطنبول) ٢/١٩٣٣، خالدية (القدس) ٢١/٧١، مشهد (٢١٢/٦٤)، طهران (مكتبة المجلس، ٣١/٦٣٤، ١١)، بيشافر (٦١/٧٤). اما مخطوطة طهران فمشار اليها على اساس انها كتاب مستقل يتخذ العنوان التالي: «الجواب في المسائل الثلاث». وقد نجحنا بعد لأي في الحصول على نسخة مصورة عنها، ولكنها نسخة رديئة وقراءتها صعبة جدا. بل وان نهايتها ممحوة تماماً. ولكننا استطعنا مع ذلك التأكد بان الامر يتعلق فعلاً «بالفوز الاصغر»[١٩]. والعنوان نفسه مستلهم من المقدمة حيث يقول بانه سيعالج «ثلاث مسائل» بناء على طلب الأمير ذاته، اي عضد الدولة. كما ان العنوان مستلهم من الخاتمة ايضا.

ـ من المؤكد ان النسختين الصادرتين، الاولى في بيروت عام ١٣١٩هـ، والثانية في القاهرة عام ١٣٢٥هـ، لم تستخدما في تحقيقهما كل هذه المخطوطات الثمان. ولم نستطع فيما يخصنا ان نتوصل الا الى نسخة بيروت. ولم يُذكَر عليها اسم الناشر المحقق، كما ولم تذكر المخطوطة ـ او المخطوطات ـ التي طبع الكتاب على اساسها. وهذا من جملة الإهمال الذي يتعرض له الكتاب العربي للأسف الشديد. كما انه تم

---

(١٧) أنظر الموسوعة الاسلامية، مادة عضد الدولة، ومادة البويهيين، وهما بقلم المؤرخ كلود كاهين. وقد تلقى عضد الدولة عام ٣٦٧ من قبل الخليفة الطائع علامات التكريم والتشريف التي لم يتلقها قبله أي أمير. أنظر بهذا الصدد «تجارب الامم» ج٢، ص ٣٨٣. واما حول هذه التسمية «الملك السيد» فانظر الصاحب بن عباد، رسائل، ص ٣. وانظر ايضا مقدمة الرسائل، ص (h).

(١٨) أنظر «تاريخ الادب العربي» لبروكلمان، الجزء الاول، الصفحات: ٣٤٢، ٥١٠، ٥٢٥. ثم انظر التتمة، ج١، ص ٥٨٢.

(١٩) عن طريق تفحص المقدمة وبعض المقاطع.

حذف إهداء مسكويه ومقدمته. ولكنها تقدم مضمون النص بشكل مرض بما فيه الكفاية. وقد اكتفى بها الباحث ج. و. سويتمان من أجل تقديم ترجمة إنكليزية عنها مرفقة بشروح وهوامش[٢٠]. أما الباحث المستشرق م. س. خان فقد أعلن بانه يحضّر لطبعة نقدية جديدة تكون مرتكزة على كل المخطوطات المتوافرة (اي على المقارعة بينها والمقارنة من اجل التوصل الى افضل طبعة ممكنة، وذلك طبقا لمنهجيات التحقيق الفللوجية السائدة في البيئات العلمية). ولكن على الرغم من ذلك فلا يبدو ان طبعته ستقدم اشياء جديدة او ستضيف معلومات اخرى كثيرة بالقياس الى الطبعة التي نمتلكها[٢١].

ـ يحدد المؤلف شخصياً موضوع كتابه عندما يقول بأن الأمير أمره «بالكلام على المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها وتحتوي على الحكم بأجمعها، إذ هنّ لباباتها وخلاصتها وثمرتها ونتيجتها والتي لأجلها سعى الساعي واجتهد من اجتهد، ومن أجلها قدمت المقدمات...» ثم يردف قائلاً: «فلما كانت هذه المسائل غاية ما ينتهي اليه البحث ونهاية ما يحرص عليه العقل، لم يبق خاطر الا وقد كدّ وكدح لها، ولا ناظر الا وقد سنح وبرح فيها، فقد تداولها الناس خاصة وعامة»...

بالطبع فان الكتاب ابن وقته، ولذلك فهو يتبع زخرفة أسلوبية كانت شائعة في العصور الوسطى فيما يخص تأليف الكتب. نقصد بذلك انه مقسّم الى ثلاثة اجزاء متساوية تقريبا من حيث الطول، وكل جزء يشتمل على عشرة فصول. وسوف نرى انه على الرغم من انه يؤلف كتاباً تحت الطلب الا انه لا ينسى الرؤية العامة والشمولية لتركيبة النص ككل. في الواقع ان «الفوز الأصغر» يستعرض من خلال صفحاته مفاهيم نفسانية وميتافيزيقية. وسوف تشكل هذه المفاهيم فيما بعد القاعدة النظرية للقيم الاخلاقية التي سيدافع عنها المؤلف في كتابه «تهذيب الاخلاق». فهو اذ يتحدث عن «الله، والنفس، والنبي،» فانما يتصدّى لمشاكل حاسمة سوف تشكل ارضية الصراع العنيف والخطير بين الفلسفة والاسلام.

٣ ـ كتاب الهوامل والشوامل: (اسئلة التوحيدي + اجوبة مسكويه).

ـ ان عنوان المسائل التي يطرحها التوحيدي (اي الهوامل) يبدو لأول مرة في

---

(٢٠) أنظر كتاب: ج.و. سويتمان: الاسلام واللاهوت المسيحي، لندن ١٩٤٥.

- J. W. Sweetman: Islam and christian theology, London, 1945.

(٢١) أنظر رسالة في العدل، صفحة ١١، رقم (١).

المقدمة القصيرة التي خصصها مسكويه لهذا الكتاب (انظر ص ٣). واما العنوان الكامل للكتاب فقد ذكره التوحيدي في المقابسات (ص ١٤٥). فبعد ان أورد رأي أبي سليمان المنطقي بشأن إفشاء السر، فانه يضيف قائلاً: «وهذه المسألة موجودة في الهوامل، وقد تلقت جوابا آخر في الشوامل».

ومن الضروري الإشارة الى ان كلا العنوانين يعبران فعلاً عن مقصد كلا المؤلفين. في الواقع ان التوحيدي قد اكتفى بطرح الاسئلة دون ان يبالي بالاجوبة التي ستلقاها، تماماً كالإبل التي تُترَك سارحةً في البرية[٢٢] (من هنا جاء اسم الهوامل ج. هامل، اي البعير السارح). واما مسكويه، فعلى العكس، قد حرص على تقديم اجوبة استقصائية تشمل كل جوانب المسألة المطروحة من قبل مراسله، اي التوحيدي (من هنا جاء اسم الشوامل). وعندما نحلل اسئلة هذا واجوبة ذاك نلاحظ ان كلا المؤلفين قد احترما مقصدهما وتقيّدا به.

ـ كنا قد ألمحنا، في دراسة سابقة عن الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري، الى ان الكتاب يمكن ان يكون قد أُلف حوالي عامي ٣٧٠ ـ ٣٧٢. فمن المحتمل ان يكون التوحيدي المتواجد في الريّ بين عامي ٣٦٧ ـ ٣٧٠ قد أراد ان يتحدى مسكويه عن طريق طرح الاسئلة الاكثر تنوعاً وصعوبة وإزعاجاً عليه. لا ريب في ان صاحب ابن العميد الأب والابن والذي اصبح الفيلسوف المفضل لدى عضد الدولة، كان يمتلك له حساداً وخصوماً قادرين على ان يدبّروا مثل هذه المؤامرة أو الدسيسة. ولكن لهجة الرصانة والتعاطف تجاه التوحيدي وأسئلته كانت مستمرة على مدار الاجوبة التي قدمها الفيلسوف، وهذا دليل على عدم وجود مؤامرة. بل كان الامر طبيعياً بين سائل ومجيب. ففي مقدمته القصيرة نلاحظ ان مسكويه يحاول تعزية التوحيدي الذي اشتكى له من قساوة الدهر ولا مبالاة «إخوانه البشر». يقول مسكويه: «قرأت مسائلك التي سألتني اجوبتها في رسالتك التي بدأت بها فشكوت فيها الزمان، واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم، والمرض العقيم، فانظر حفظك الله الى كثرة الباكين حولك وتأسَّ، او الى الصابرين معك وتسلَّ، فلعمر ابيك انما تشكو الى شاك، وتبكي على باك» (ص ١).

هكذا يبدو لنا من خلال هذا المقطع انه كانت قد قرّبت بين كلا الرجلين نفس مشاعر الفشل والاحساس بالألم في جو معاد. وفيما يخص مسكويه كنا قد لاحظنا

(٢٢) الهامل: هو في الواقع الجمل المتروك حراً ليلاً ونهاراً. ومن هنا نتج معنى الإهمال والترك.

ان قطيعته مع العالم الدنيوي ومتعه وملذاته، ثم إحساسه بالمرارة والخيبة، كل ذلك كان قد حصل حوالي عام (٣٧٢). فحتى عام(٣٧٤)، تاريخ تأليف «الإمتاع والمؤانسة» من قبل التوحيدي، حيث لا يوجد اي ذكر للهوامل والشوامل[٢٣]، اقول حتى ذلك التاريخ كان الحكيم مسكويه مشغولاً بذلك الصراع الداخلي العنيف بين الميل للملذات/والعزوف عنها. يقول في «تهذيب الأخلاق»: «فليعدّ جميع ذلك (اي جميع الملذات الجسمانية) شقاء لا نعيماً، وخسراناً لا ربحاً، وليجتهد على التدريج الى فطام نفسه منها ـ وما أصعب ذلك» (تهذيب الأخلاق، ص ٦١). واما التوحيدي الذي امتلأت حياته بالحرمان والحظ العاثر، فقد شاءت الصدفة آنذاك ان يتمتع ببعض السعادة بفضل حماية الوزير ابن سعدان الذي أُهدي اليه كتاب «الامتاع والمؤانسة». ولكن بعد موت الوزير المذكور عام (٣٧٥) انتكس حظه من جديد وبلغت تعاسته ذروتها القصوى. وبدءاً من تلك الفترة اصبح كلا الرجلين مؤهلين، عاطفياً «وايديولوجياً» الى التواصل والتناغم كلياً. عندئذ راحا ينشران الحكمة ويدينان سويةً لامنطقية أولئك الكتّاب العديدين الذين تتناقض اقوالهم وافعالهم بشكل صارخ. فقد كان هؤلاء الكتاب ينشرون ثقافة شكلانية محضة، او قل فلسفة نظرية تجريدية لا علاقة لها بالواقع[٢٤]. واذا ما قمنا بدراسة داخلية تحليلية لكتاب «الهوامل والشوامل» وجدنا ان كل مواضيع الرفض والتمرد التي كانت تضجّ بها نفسية التوحيدي مستغلّة فيه بكل تمكن واقتدار (ومن خلال اسلوب التوحيدي الشهير والجميل). هذا في حين ان مراسله ـ اي مسكويه ـ يبرهن دائماً على امتلاكه لثقافة واسعة ونزاهة شخصية وكرم فكري يميّز الحكماء الحقيقيين. (ولكن اسلوبه يبقى اسلوباً هادئاً متزناً خالياً من ذلك التوتر او النرفزة التي تخلع على أسلوب التوحيدي جاذبيته القصوى). هكذا نجد انفسنا امام اسلوبين ومزاجين وحساسيتين في هذا الكتاب الفريد من نوعه، كتاب مؤلف كله من اسئلة واجوبة. ومن خلال

---

(٢٣) أنظر مقدمة احمد امين. وانظر بحث اركون عن الانسيّة العربية طبقاً لكتاب الهوامل والشوامل، بحث منشور في كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي» منشورات ميزون نيف اي لاروز. باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٤.

- **M. Arkoun**: L'humanisme arabe d'aprés le kitab al-Hawamil wal-Šawamil. in Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et La rose, 3ᵉ éd. Paris, 1984.

(٢٤) كثيرا ما يعود التوحيدي، وبإلحاح، الى هذه الفكرة، وبخاصة في كتاب «مثالب الوزيرين» و«الصداقة والصديق». وبشكل عام فان تعبير «أهل الحرص على إذاعة الحكمة» كان يدل على تيار فكري قوي في تلك الفترة (وهذا التعبير مأخوذ من كتاب الهوامل والشوامل، ص ٦٠).

الملاحظات والتأملات الفلسفية والانتقادات الاكثر تنوعاً تتجلّى لنا شخصيتان فكريتان مختلفتان جداً، ولكنهما تحملان في طياتهما تجربتين ثقافيتين من أغنى ما يكون[٢٥]. وكل هذه العوامل تدفعنا للقول بان تاريخ تأليف الكتاب يعود الى حوالي عام (٣٦٥). ولكن هل نحن بحاجة للقول بان هذا التحديد التقريبي لتاريخ الكتاب يعتمد على منطقنا نحن، اي على فرضية واحدة من جملة فرضيات اخرى؟ بمعنى انه يعتمد على المقارنة الظاهرية بين كلتي السيرتين: سيرة مسكويه وسيرة التوحيدي. ونأمل ان تظهر بحوث اخرى وفرضيات اخرى تقترب من الحقيقة بشكل اكثر وثوقاً[٢٦].

ـ نلاحظ ان بروكلمان يتجاهل وجود هذا الكتاب. اما المحققان احمد امين واحمد صقر فلا يقدمان الا وصفاً مختصراً للمخطوطة الوحيدة التي اعتمدا عليها في إخراج طبعتهما المصرية. وهكذا نعلم ان هذه المخطوطة قديمة جداً نسبياً، وذلك لانها كانت ملك شخص يدعى محمد بن ابراهيم (وقد مات عام ٤٤٠) ونفهم من الصفحة الأولى بان الكتاب يحتوي على (١٨٠) مسألة، ولكن عندما نطلع عليه لا نجد الا (١٧٥)، فأين ضاعت المسائل الخمس الباقية؟ ولكن طبعة احمد امين واحمد صقر تظل مع ذلك ممتازة من حيث الجودة والإخراج. فما عدا بعض الاخطاء الثانوية، فاننا نجد الكتاب سلساً، واضحاً، صحيحاً. بالطبع فاننا نأسف لانعدام فهرس للمصطلحات التقنية في آخر الكتاب، لأنه لو وجد لأتاح للقارىء ان يبحث بسهولة عن المفاهيم الفلسفية الاساسية المعالجة داخل الكتاب.

ـ على الرغم من التنوع الكبير للموضوعات المطروقة، فان التوحيدي التزم ـ او ألزم نفسه ـ بعدم ترك الأرضية الفلسفية. نقول ذلك على الرغم من انه كان يمتلك الحرية الكاملة لتوسيع كتابه او لتقليصه (إذ انه هو الذي دبَّجه وليس مسكويه). نضرب على التزامه هذا المثل التالي: عندما اضطر لطرح سؤال من اختصاص الفقهاء وليس من اختصاص الفلاسفة، فاننا نجده يعتذر على النحو التالي: «وهذه مسألة ليس يجب ان يكون مكانها في هذه الرسالة، لانها ترد على الفقهاء، او على

---

(٢٥) أنظر بحث اركون، الإنسيّة العربية طبقاً لكتاب الهوامل والشوامل، مصدر مذكور سابقا.

(٢٦) نقول ذلك ونحن نفكر بالبحث الذي انخرط فيه السيد بيرجيه عن التوحيدي، والذي اكتمل فيما بعد وأخذ العنوان التالي.

- **Marc Bergé**: Pour un humanisme vécu: Abū Hayyān al-Tawhidi, Damas, 1979.

من أجل فلسفة إنسيّة حقيقية (اي معاشة ومطبقة عملياً): مثال ابو حيان التوحيدي.

المتكلمين الناصرين للدين. لكني أحببت ان يكون في هذا الكتاب بعض ما يدل على أصول الشريعة. وان كان جلّ ما فيه منزوعاً من الطبيعة، ومأخوذاً من علية الفلاسفة، وأشياخ التجربة، وذوي الفضل من كل جنس ونحلة. وعلى الله تعالى بلوغ الإرادة، والسلامة من طعن الحَسَدة» (الهوامل والشوامل، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩).

سوف نبرهن فيما بعد عندما ننتقل الى الدراسة التحليلية والداخلية لهذه الكتب على ان المجال الفلسفي كما فهمه التوحيدي كان يشمل مجمل المعرفة «العلمية» في عصره. نقصد معظم فروع المعرفة السائدة في القرون الوسطى والتي يمكن لشخصية ذكية كشخصية التوحيدي ان تلمّ بها. ولكن الكتاب يبدو ظاهرياً مبعثراً ومتشتتاً. فتوارد الاسئلة، وبالتالي اجوبتها، لا يخضع لأي نظام ترتيبي او تسلسل منطقي. فمثلا يمكن للتوحيدي ان يطرح سؤالاً عن الغناء والعزف الموسيقي على آلة معينة، ثم ينتقل مباشرة الى موضوع آخر لا علاقة له البتة بذلك، اي الى سؤال حول سبب النزوع الطبيعي للنفس الى الطهارة، (إنظر المسألة رقم ٦١ ص ١٦٢، والمسألة ٦٠ ص ١٥٨ ـ ١٥٩).

وهناك مسألة حول الاسباب التي تدفع الناس الى حفظ أسرار بعضهم البعض، وهي ترد مباشرة بعد مسألة ذات اهتمامات لغوية او معجمية محضة. (انظر المسألة رقم ٢، ص ١٥، والمسألة رقم ١، ص ٥). بل وان المسألة الواحدة تعالج غالباً موضوعات عديدة لا موضوعاً واحداً. فمثلا نلاحظ ان المسألة رقم (٤) تعالج الموضوعات التالية دفعة واحدة:

١ ـ لماذا ان الزهد او التقشف شيء مستحب وموصى به لكل البشر.

٢ ـ الفرق بين **السبب والعلّة**.

٣ ـ نسبية الزمان والمكان. وهذه «المنهجية» في التأليف قد تبدو لنا غريبة ومتبعثرة جدا نحن المحدثين، بل وقد نعتبرها «لا منهجية». وهي تعود حتما الى عادات فكرية كانت سائدة في تلك الازمان، وقد حاولنا وصفها وتحديدها في مكان آخر[٢٧]. ولكنها لا تمنعنا من استخلاص الرؤيا الشمولية العامة التي تتحكم

(٢٧) أنظر بحث محمد اركون عن «اقتناص السعادة طبقاً لابي الحسن العامري». وهو منشور في كتاب، مقالات في الفكر الاسلامي، مصدر مذكور سابقا.

بأجوبة الفيلسوف (اي مسكويه). ففيما وراء التشتت الظاهري للأسئلة والاجوبة، هناك تحت السطح، وحدة عميقة.

٣ ـ مكرر ـ رسالة في ماهية العدل:

هناك مخطوطة وحيدة لهذه الرسالة، وهي موجودة فقط في مشهد بإيران. والعنوان الكامل لها هو التالي: «رسالة الشيخ ابي علي احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه الى علي بن محمد ابي حيان الصوفي في ماهيّة العدل»[٢٨]. واما العنوان الذي اشار اليه بروكلمان فهو مختلف قليلاً، وقد نقله عن فهرس مكتبة مشهد (رقم ١٣٧) هذا العنوان هو: (. . . **في جواب لسؤال علي بن محمد ابي حيان الصوفي في حقيقة العدل**)، بعد إيراد النصف الاول من العنوان بالطبع. واذن فالفرق طفيف ويخص الكلمات التي وضع تحتها خط.

ـ لقد صنّفنا هذه الرسالة في خانة (٣ مكرر) لانها تنتمي بحسب اعتراف المؤلف نفسه الى كتاب «الهوامل والشوامل». فعندما طرح عليه التوحيدي في هذا الكتاب السؤال رقم (٢٩) عن العدل والظلم فانه رد عليه قائلاً بان الموضوع خطير ويستحق معالجة خاصة بمفرده. وهكذا جاءت هذه الرسالة لكي تكمل الجواب. يقول مسكويه في «الهوامل والشوامل» (ص ٨٥) رداً على سؤال التوحيدي: «ولشرح هذا الكلام[٢٩]، وتحقيق مائية القول في العدل وذكر اقسامه وخصائصه، بسطٌ كثير لم آمن طوله عليك، وخروجي فيه عن الشريطة التي اشترطتها في أول الرسالة من الايجاز، ولذلك أفردت فيه رسالة ستأتيك مقترنة بهذه المسألة، على ما يشفيك بمعونة الله».

ـ استطعنا، بفضل توسط أحد أصدقائنا الإيرانيين[٣٠]، ان نتوصل الى نسخة مصورة عن المخطوطة الوحيدة في مشهد. وقد أولينا ثقتنا للناسخ وخاطرنا بنشر النص الذي ارسله لنا، ولم نجر عليه الا الحد الادنى من التصحيحات. وبعد ثلاث سنوات من ظهور طبعتنا اذا بالسيد م. س. خان ينشر طبعة اخرى مرفقة بالترجمة

(٢٨) طبقاً لطبعة السيد م. س. خان. وقد وجدنا الناسخ يكتب على صورة مخطوطة مشهد التي نمتلكها العبارة التالية: **وبيان أقسامه**.

(٢٩) وكان قد أكد للتو قائلاً: «وبالعدل والمساواة تشيع المحبة بين الناس وتأتلف نيّاتهم، وتعمر مدنهم، وتتمّ معاملتهم، وتقوم سننهم» (الهوامل والشوامل، ص ٨٤).

(٣٠) هو السيد محمد خونساري، محاضر في كلية الآداب بجامعة طهران.

الانكليزية. ويبدو انه استطاع ان يتوصل الى نسخة مصورة عن نفس المخطوطة. وعندما قارنا بدقة بين كلتي الطبعتين وجدنا ان ناسخنا لم يستطع ان يتوصل دائما الى فك أسرار المخطوطة وفهمها. وبالتالي فقد وقع في الخطأ. ولكننا اكتشفنا ايضا ان السيد م. س. خان قد أهمل هو ايضا القيام ببعض التصحيحات الضرورية. ونحن نعتقد انه يمكن التوصل الى طبعة محققة وجديدة عن هذه الرسالة بعد الأخذ بعين الاعتبار للتصحيحات التي أوردناها في مجلة «آرابيكا» (Arabica, 1965/1).

ـ نلاحظ ان المؤلف يحدد العدالة في كل معانيها الكونية، والحسابية، والسياسية، والإلهية. ويركز مسكويه اهتمامه على مفهوم الوحدة التي تتحقق انطلاقاً من هذا التوازن التام المتمثل بالعدالة. وهذا التوازن التام يحصل اما بين الملكات الثلاث للنفس، واما بين اعضاء المجتمع، واما بين الاجزاء التشكيلية للكون. ويتخذ هذا التصور الواسع للعدالة مكانة مركزية واساسية في تلك الرؤيا العامة للعالم، اقصد الرؤيا الموروثة عن افلاطون وفيثاغورس وارسطو في آن معاً.

٤ ـ رسائل فلسفية:

ـ ينطبق هذا العنوان على جملة من النصوص المحفوظة في نفس المجلد (أو نفس الكتاب): نقصد بذلك: مجموعة راغب باشا. اليكم الآن عناوين هذه النصوص:

ـ رسالة في اللذات والآلام.

ـ مقالة للأستاذ ابي علي مسكويه في النفس والعقل وهي جواب لسائل سأله عنهما وحل شكوك أدركها في الجوهر البسيط القائم بنفسه.

يبدو واضحاً ان هذا العنوان الطويل من تركيب الناسخ الذي أراد ان يعطي فكرة عن مضمون الرسالة. ولهذا السبب فاننا نفضل الاحتفاظ بالعنوان المختصر اي: رسالة في النفس والعقل.

ـ ومن رسالته في الطبيعة

ـ ومن رسالته في جوهر النفس.

ـ في البحث عنها.

ـ وله من كتاب العقل والمعقول.

ـ مقالة في النفس...

ـ المقولات الثلاث.

ـ في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها من كلام ارسطوطاليس.

ـ في إثبات ذلك أيضاً.

ـ في إثبات ذلك ايضا في العلة الأولى.

ـ ما الفصل بين الدهر والزمان[٣١].

ـ لا نمتلك أية اشارة في هذه النصوص ذاتها او في مؤلفات مسكويه الاخرى لكي تساعدنا على تحديد تاريخ كتابة هذه الرسائل. فقط هناك تلميحة بسيطة ومن بعيد في «رسالة في النفس والعقل». فنلاحظ ان المؤلف يعتذر لأنه لا يستطيع الاستشهاد بنصوص ارسطو وشارحيه بدقة لأنه في رحلة وبعيد عن كتبه ومراجعه. لنستمع اليه يقول: «ولعمري ان للحسّ نظره في كليّاتها، إلا ان للعقل خاصة نظر آخر ليس من باب الإضافة ولا من مبادىء المحسوسات وليس ينبغي ان نغفله ولا ننساه، فإنا متى فعلنا ذلك حصلنا على بعض المعقولات أعني كليات الأمور المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزئيات وفاتتنا المعقولات الشريفة التي هي بسائط الاشياء وذواتها التي ليست بمحسوسة ولا مأخوذة من الحواس على ما بيّنه ارسطو ومفسروا كتبه. وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت الى ان اتمكن من ايراد نصوص الأقاويل عنه بتمكني من الكتب ان شاء الله» (رسالة في النفس والعقل، ص ٦٣).

طبقاً لهذه «الكتب او المراجع» التي سيلقاها فور عودته، فانه يبدو ان الرسالة تعود في تاريخ كتابتها الى الفترة التي كان فيها خازناً للمكتبة. ونعتقد ان أحد هواة الفلسفة كان قد استغل مرور مسكويه في إحدى المدن الثانوية البعيدة عن المراكز الاساسية كالريّ او بغداد، لكي يسأله عن المسائل العويصة كمسألة النفس ومسألة العقل[٣٢]. ولكن ذلك يمكن ان يكون قد حدث في لحظة ما بين عامي ٣٥٨ ـ

(٣١) فيما يخص كل هذه العناوين أنظر: نصوص غير منشورة لمسكويه، مصدر مذكور سابقا، ص ١٨٣ ـ ١٨٦.

(٣٢) كانت هذه الممارسة شائعة بما فيه الكفاية. والدليل على ذلك، من بين أمثلة اخرى، رسائل ابن سينا. أنظر أيضاً بحث السيد س. بينيس: «نظرية العقل طبقاً لبكر الموصلي».

- **S. Pinès**: La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsili, in studi in onore lévi della vida, II, PP. 350-364.

٣٧٢، اي خلال كل تلك الفترة الطويلة التي كان فيها مسكويه يرافق أسياده المتتابعين في تحركاتهم ورحلاتهم او حملاتهم العسكرية. وبعد عودته الى العاصمة كان بامكانه ان يذهب ويستشير كتبه بالفعل لكي يتحقق من معلوماته واستشهاداته التي يوردها عن طريق الذاكرة فقط. وضمن مقياس ان الرسائل الاخرى لها ايضا هيئة الأجوبة على اسئلة مطروحة ضمن ظروف مشابهة، فانه يمكننا القول بانها تعود الى ذات الفترة المشار اليها. ولكن الشيء الذي يدهشنا هو ان المؤلف لا يشير ولا يحيل الى اي واحدة منها في كتاب «الشوامل» او حتى في «تهذيب الاخلاق» حيث يستعيد ذات الموضوعات وان بشكل سريع ومختصر[٣٣].

ـ لقد قدم لنا صديقنا انور لوقا، الاستاذ في جامعة عين شمس، خدمة كبيرة عندما حصل لنا على نسخة مصورة وأنيقة جداً عن «مجموعة» راغب باشا[٣٤] لرسائل مسكويه وهكذا استطعنا ان نطبع مجمل هذه الرسائل في ثلاث مجلات مختلفة. وبما ان معظم الرسائل لم يصل الا بصيغته المختصرة، فاننا جمعنا في نفس المجلة رسالتين اثنتين منها. ويبدو لنا انهما كاملتان ولم تختصرا فيما يخصهما. هاتان الرسالتان هما: «رسالة في اللذات والآلام»، و«رسالة في العقل والنفس». واما الرسائل الاخرى المختصرة فقد جمعناها كلها تحت عنوان: «نصوص غير منشورة» لمسكويه، ثم نشرناها في الجزء الخامس من مجلة «حوليات الدراسات الاسلامية» (Annales islamologiques). وفيما يخص «رسالة في العقل والمعقول» فقد نشرت لوحدها في مجلة «آرابيكا» (Arabica, 1964/1). وذلك لأن مخطوطتها وصلتنا بشكل متأخر.

ـ لقد أرفقنا كل واحدة من هذه المطبوعات بمقدمة وصفنا فيها مضمون الموضوعات التي تطرق اليها المؤلف. وبالتالي فليس من الضروري العودة اليها مرة أخرى هنا.

٥ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق:

ـ ان القسم الاول من العنوان ناتج عن مقطعين واردين في الكتاب (ص ٨٥،

(٣٣) ولكننا نجد في كلا الكتابين إحالات غير دقيقة كالعبارة التالية: «سيمرّ بك في موضعه» (تهذيب الاخلاق، ص ٦٢).

(٣٤) لوصف هذه المخطوطة وأخذ فكرة عنها نحيل القارىء الى مقدمتنا لكتاب: رسالتين لمسكويه ص ١٧ ـ ١٨.

(Deux Épitres de Miskawayh)

ص ١١٥). فهناك يتحدث المؤلف عن علم اصلاح الاخلاق او بحسب تعبيره الخاص: «صناعة تهذيب الأخلاق» فكلمة صناعة عنده تعني في لغتنا الحالية علم. والواقع ان هذا التعبير شائع جدا في الأدبيات الأخلاقية بشكل عام. فقد استخدمه يحيى بن عدي كعنوان لأحد كتبه، ثم جاء مسكويه وأخذ عنه معظم اقواله ولكن بعد توسيعها وتعميقها[٣٥]. واما الجزء الثاني من العنوان فهو ايضا مذكور من قبل المؤلف الذي يقول في الصفحة (١٠٩) ما يلي: «ولذلك سميته ايضا بكتاب الطهارة». ونلاحظ ان مخطوطة كوبرولو ٧٦٧ (Köprulu 767) تستخدم عنوان: «طهارة النفس». ولكن يمكننا ان نهمل هذا الجزء الثاني من العنوان كما يفعل مسكويه نفسه عندما ما يشير اليه في «الهوامل والشوامل» ص ٢٥. والواقع ان العنوان الشائع هو فقط: «تهذيب الأخلاق».

ـ ان هذه الإحالة المذكورة آنفاً هي وحدها التي تبرهن على ان «التهذيب» سابق على «الهوامل والشوامل». ولكن لكي نحدد تاريخ تأليفه بدقة اكثر يكفي ان نلجأ الى الكتاب نفسه. فنحن نجد فيه تلميحين يشيران الى عضد الدولة بحسب كل الاحتمالات والتوقعات. فبعد ان يذكر موعظة لأبي بكر الصديق نجد مسكويه يعلق قائلاً: «ولقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام، ثم يستعبر (اي يبكي) لموافقته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته» (تهذيب الاخلاق، ص ٢١١).

بعد بضع صفحات من ذلك نجده يكتب فيما يخص الجواهر والمعادن الثمينة الاخرى ويقول: «فأما الاحجار المتنافس فيها من اليواقيت وأشباهها مما تبعد عنه الآفات في أنفسها، فليس تبعد عنه الآفات الخارجة من السرقة ووجوه الحيل فيها، واذا ادخرها الملك قلّ انتفاعه بها عند حاجته اليها، وربما عدم الانتفاع بها دفعة، وذلك ان الملك اذا اضطر اليها لم تنفعه في عاجل امره وحاضر ضرورته. وقد شاهدنا أعظم الملوك خطراً في عصرنا لما احتاج اليها بعد فناء أمواله ونفاد ما في خزائنه وقلاعه، لم يجد ثمنها ولا قريباً من ثمنها عند أحد». (تهذيب الأخلاق، ص ٢٣٤). للأسف فان أياً من المراجع التاريخية التي استشرناها لا تتحدث عن هذه الواقعة المؤلمة التي حصلت لعضد الدولة (اذا كان الأمر يتعلق به كما نظن).

(٣٥) نسبة هذا الكتاب الى يحيى بن عدي ليست مؤكدة. وقد حقق ونشر من قبل محمد كرد علي في كتاب «رسائل البلاغة»، الطبعة الثالثة، دمشق، ١٩٤٦.

ولكن من هو الأمير البويهي الذي يستحق لقب «اعظم الملوك خطراً في عصرنا» ان لم يكن عضد الدولة؟ مهما يكن من أمر فإن الاشارة الاولى تكفي لكي نعلم ان «تهذيب الأخلاق» كان قد أُلف بعد عام ٣٧٢، اي بعد نضج مسكويه وتحوله الى اعتناق الحكمة. واذا كانت المحاجة التي سمحت لنا بان نؤخر تأليف «الهوامل والشوامل» الى عام ٣٧٥ صحيحة، فاننا نميل للقول بان تهذيب الأخلاق قد أُلف بعد ذلك التاريخ. لماذا؟ لأن المؤلف لا يحيل في «الهوامل» ابداً الى هذا الكتاب المهم على الرغم من اجوبته المطولة على مسائل عولجت بشكل مباشر في التهذيب. فلو ان التهذيب أُلف قبل «الهوامل» لأشار اليه نظراً لأهميته[٣٦].

ـ توجد ست مخطوطات لهذا الكتاب المهم. واليكم مرجعياتها: المتحف البريطاني (رقم ١٥٦١)، فاتح (رقم ٣٥١١)، آيا صوفيا (١٩٥٧)، كوبرولو (٧٦٧)، مكتبة فاضل (A, ٢٦١)، دار الكتب، القاهرة (الفهرس الثاني، ٢٨٢، ١). ويشير بروكلمان ايضا الى وجود مقطع من المخطوطة في المتحف البريطاني (تحت رقم ٢٢/ ١٣٤٩). كما ويشير الى وجود مخطوطة اخرى (تحت رقم III/ ٧٢١). وكنا قد درسنا باختصار المخطوطات الاربع الأولى في مقالتنا التي صدرت في «آرابيكا» تحت عنوان: «بخصوص صدور طبعة جديدة لكتاب «تهذيب الأخلاق» (Arabica 1962/I).

ـ إليكم الآن، بحسب بروكلمان، الطبعات المتتالية لكتاب «تهذيب الاخلاق»: ١ ـ طبعة الهند، (١٢٧١)، ٢ ـ طبعة القاهرة (١٢٩٨) (١٣٠٥) (على هامش كتاب مكارم الاخلاق للطبرسي) (١٣١٧) (١٣٢٢) (١٣٢٦) (١٣٢٩) ثم (١٣٧٨ /١٩٥٩). ٣ ـ طبعة اسطنبول (١٢٩٨) (١٢٩٩) ٤ ـ طبعة طهران (١٣١٤)، ٥ ـ طبعة بيروت (١٣٢٧ و١٩٦٢).

من بين كل هذه الطبعات لم نستطع ان نستشير الا طبعة القاهرة المؤرخة بتاريخ (١٢٩٨) و(١٣٢٩). والطبعة الثانية صورة طبق الأصل عن الأولى، ثم استعيدت بذاتها كما هي في الطبعتين الحديثتين للقاهرة وبيروت. وقد تم اعتمادنا عليها من اجل إخراج الترجمة الفرنسية للكتاب. ولكن اذا كانت طبعتها جيدة من حيث الحرف والشكل، فانها أبعد ما تكون عن التحقيق العلمي الصحيح. ويقول بهذا

(٣٦) نقول ذلك اللهمّ الا اذا كان التعبير العام «كتب الاخلاق» والمستخدم غالباً في الإحالات، يشمل ايضا كتاب «تهذيب الاخلاق» ذاته. ولكننا نعتقد ان هذا التعبير ينطبق بشكل خاص على الرسائل والشروحات القديمة (اي السابقة على عصر مسكويه بكثير).

الصدد محمد عبد القادر المازني، مسؤول طبعة عام ١٢٩٨ بانه «لم يجد ابداً اي مخطوطة خالية من الاخطاء اي صحيحة تماماً». وهذا صحيح. ولكننا برهنا على انه اذا ما طابقنا او قارنا حرفاً بحرف بين مخطوطتي اسطنبول، استطعنا ان نتوصل الى نص اكثر صحة واسهل على الفهم في مواضع كثيرة. ومن المؤسف حقاً ان دور النشر لا تبحث عن محقق جاد (حتى في ايامنا هذه) من اجل إخراج هذا الكتاب بشكل علمي. نقول ذلك وبخاصة انه اصبح كتاباً مدرسياً متداولاً بكثرة لدى كلا الجمهورين من القراء: اي الجمهور العربي، والجمهور الإيراني[٣٧].

ـ لا ريب في ان «تهذيب الاخلاق» هو الكتاب الأهم لدى مسكويه. فهو يمثل خاتمة مساره، وتتويجاً لسنوات عديدة من القراءة، والمراقبة، والتأمل العميق. وهو يجمع بين دفتيه كل المسائل والموضوعات المعالجة في مؤلفاته الأخرى. ولكنها هنا مكثفة ومرتبة بطريقة معينة لكي تشكل نظاماً متكاملاً من البناء الفلسفي ذي الضخامة التي لا يستهان بها.

لن نعود هنا الى التحليل المفصل لهذا الكتاب، لأننا كنا قد قمنا به في مقدمة ترجمتنا لهذا الكتاب الى اللغة الفرنسية. سوف نذكّر فقط هنا بان مسكويه قد هدف من وراء هذا العمل الى تقديم كتاب مدرسي واضح ومكتمل وبسيط الى طلاب الفلسفة. فالواقع ان الكتب التي كانت متوافرة حتى ذلك الحين من اجل دراسة علم الأخلاق الفلسفي كانت اما عبارة عن ترجمات للمؤلفات الاغريقية، واما عبارة عن مواضيع إنشائية سريعة او صعبة[٣٨]. ولا يمكن تفسير النجاح الدائم والنفوذ

---

(٣٧) بعد إعادة طبعه للمرة الثانية في القاهرة عام ١٩٥٩، ظهرت طبعة ثالثة، ولكن مماثلة تماماً، في بيروت عام ١٩٦٠. وقد انتظرنا حتى عام ١٩٦٧ لكي تظهر طبعة نقدية ممتازة لأول مرة، وذلك على يد قسطنطين زريق. أنظر مراجعتنا لهذه الطبعة في مجلة آرابيكا، ٢/ ١٩٦٩.

- Arabica, 1969/2

(٣٨) يمكننا ان نقدم لائحة تفصيلية بهذه المراجع عن طريق استخدام كتاب «الفهرست» لابن النديم. واما فيما يخص إسهامات الكندي والفارابي فانظر فهرسة المراجع التي قدمها المستشرق ن. ريشير..(N. Rescher). لنضف الى ذلك قسطا بن لوقا في «كتاب الاخلاق»، تحقيق وترجمة ب. سباث، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٠.

P. Sbath: Le livre des caractéres, in BIE 1939-1940.

وانظر «رسائل» ابن زكريا الرازي، تحقيق ب. كراوس، القاهرة ١٩٣٩. وانظر «الفلسفة الاخلاقية للفارابي» (بالانكليزية) لعبد الحق الانصاري، منشورات اليغاره، ١٩٦٥.

- M. Abdul Haq Ansari: The moral philosophy of al-Farabi, Aligarh, 1965.

وانظر بحث م. س. ليونس: رسالة اخلاقية اغريقية، ١٩٦١

- M. C. Lyons: A Greek ethical treatise, in oriens 1961/13-14.

الكبير الذي حظي به كتاب «تهذيب الأخلاق» الا عن طريق المهارة البيداغوجية (او التربوية) للمؤلف. ذلك ان مسكويه كان قد فهم وتمثّل تماماً قواعد منهجية ارسطو: نقصد قواعد العرض الواضح والمنظّم للافكار. وانه لصحيحٌ ايضا بان مسكويه كان قد ساهم كثيراً في انتصار الفلسفة على الأدب التقليدي والاخلاق ذات الاستلهام الاسلامي. وقد استطاع التوصل الى ذلك عن طريق توضيح المقولات الفلسفية بواسطة الأمثلة المحسوسة المعاشة، ثم عن طريق خلع صبغة اسلامية معينة على المقولات الفلسفية المحضة لكي تُقبل في البيئة الاسلامية. وهكذا استطاع ان ينفذ الى أعماق الجمهور الاسلامي وينتشر فيه. وقد انتشرت الكتابات الأخلاقية بعدئذ بشكل واسع في هذا الجمهور، وكانت تستخدم نفس المقولات والمواعظ والمبادىء، بل وتستخدم نفس الاسلوب. حصل ذلك الى درجة انه لم يعد ممكناً التفريق بينها. وبالتالي، وعلى الرغم من اهمية «تهذيب الأخلاق»، فمن الصعب القول بانه هو المصدر الوحيد لهذا الكتاب او ذاك من الكتب المتأخرة التي ظهرت في الساحة العربية والاسلامية. ان له تأثيره بدون شك، ولكنه ليس الوحيد.

٦ ـ الحكمة الخالدة (او «جاويدان خرد» باللغة الفارسية):

ان العنوان العربي «الحكمة الخالدة» ليس الا ترجمة للعنوان الفارسي «جاويدان خرد».

يقول المؤلف في الصفحة الخامسة: «فلما نظرت فيه وجدت له أشكالاً ونظائر كثيرة من حكم الفرس والهند والعرب والروم، وان كان هذا الكتاب أقدمها وأسبقها بالزمان، فانه وصية أو شهنج لولده وللملوك من خلفه».

ويقول مسكويه بانه وجد هذا الكتاب القديم جداً لدى موبذان موبذ، ثم أضيف اليه: «جميع ما التقطته من وصايا وآداب الأمم الاربع، أعني: الفرس والهند والعرب والروم، ليرتاض بها الأحداث، ويتذكر بها العلماء ما تقدم لهم من الحكم والعلوم» (ص ٥ ـ ٦) . وبالتالي فان عنوان «الحكمة الخالدة» قد طبق على جميع هذه النصوص من اجل ان يتلاءم مع مقصد المؤلف الذي يريد القول «بان عقول الأمم كلها تتوافق على طريقة واحدة، ولا تختلف باختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يردها رادٌ على الدهور والاحقاب، ويصحّ بذلك لقبه، أعني

«جاويدان خرد». فلذلك يجب ان يقتصر على مبلغ ما أحصيته، ولا تطلب الغاية فيما لا غاية له»[٣٩] (ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦).

ـ اذا ما اعتمدنا كتاريخ لكتابة «تهذيب الأخلاق» عام ٣٧٥ ـ ٣٧٦ فانه يمكننا ان نعتقد بان مسكويه قد اشتغل على كتاب «المختارات» هذا، اي كتاب «الحكمة الخالدة» بين عامي ٣٧٦ ـ ٣٨٢. في الواقع يمكننا ان نفترض بانه ابتدأ في وقت مبكر جدا في تجميع المعلومات والنصوص التي تستحق ان تسجل فيه، وذلك لأنه يقول بان «الحكمة الخالدة» قد استرعت انتباهه منذ الطفولة نظراً لأهميتها[٤٠]. واذا كان صحيحاً انه ألف أيضاً كتاباً بعنوان «أنس الفريد» فربما كان قد ألفه في الفترة نفسها. فالواقع ان هذين الكتابين هما عبارة عن كتب مختارات ومنتخبات ويحتويان على الكثير من الأخبار والنوادر والحكم والأمثال. وبالتالي فقد كان مقصده من تأليفهما هو دعم مقولاته النظرية والفلسفية الواردة في تهذيب الأخلاق عن طريق تقديم هذه الشهادات الحية. يقول مثلاً: فهذه جمل نحكمها قبل تفصيلها بالجزئيات، ولولا أنّا قد أحكمنا لك الأصول كلها في كتابنا المرسوم بـ «تهذيب الأخلاق» لأوجبنا لك إيرادها ها هنا. ولكن هذا كتاب غرضنا فيه إيراد جزئيات الآداب بمواعظ الحكماء من كل أمة وكل نحلة، وتبعنا فيه صاحب كتاب «جاويدان خرد» كما وعدنا به في أوله» (ص ٢٥).

ان التلميحة الى وزير قال امام مسكويه بانه سيحرص على «مداواة روحه جيداً اذا ما مدَّ الله في عمره» بعد ان اهتم كثيراً بجسده في الفترة السابقة ليست واضحة بما فيه الكفاية للأسف من اجل معرفة تاريخ التأليف[٤١]. في الواقع ان «توصية» العامري المذكورة في الصفحة (٣٤٨) هي وحدها التي تتيح لنا ان نموضع تاريخ نشر الكتاب بعد عام (٣٨١). لماذا؟ لأنه يمكننا ان نعتقد بانهم وحدهم الحكماء المتوَّفون كانوا يحظون بتكريس اسمائهم في كتب المختارات. ونحن نعلم ان العامري قد مات عام (٣٨١) بالضبط. ونستنتج بالتالي ان «الحكمة الخالدة» هي آخر كتاب وصلنا من مسكويه. وقد ندهش لان انتاجه الفكري قد توقف بشكل مبكر الى مثل هذا الحد. ففي عام (٣٨٠) لم يكن يزيد عمره عن الستين عاما

(٣٩) وقد استشهد به العامري مرتين تحت هذا الاسم. أنظر كتاب «السعادة والاسعاد» (ص ٣٢٠). كما وذكر في «طراز المجالس» للخفاجي (أنظر عبد الرحمن بدوي، مقدمة الحكمة الخالدة، ص ٥٤).

(٤٠) أنظر الحكمة الخالدة، ص ٥: «كنت قد قرأت في شبابي الاول...».

(٤١) المصدر السابق، ص ٢٣. ربما كان الامر يتعلق بابي الفتح.

كأقصى حد. وبما ان لوائح كتبه تعتمد كلها على اللائحة المذكورة في «صيوان الحكمة» فيمكننا ان نتخيل بان كتاباته المتأخرة لم تلفت الانتباه ولم تُسجَّل اسماؤها. ولكن يمكن ايضا ان نتخيل احتمالية اخرى: فعندما شعر مسكويه بانه مهجور من قبل كل اصدقائه، فانه اكتفى في شيخوخته المتعبة باعطاء تعاليمه شفهياً الى تلامذته المعجبين به والمتحمسين لافكاره[٤٢].

ـ ليس من الضروري ان نقدم هنا تعداداً إحصائياً لمخطوطات «الحكمة الخالدة» العديدة. فبما ان محقق الكتاب قد أنجز هذا العمل، فاننا نحيل القارىء اليه. نلاحظ ان المحقق لم يعتمد الا على اربع مخطوطات من اصل اربع عشرة. هذه المخطوطات الاربع هي التالية: مخطوطة القاهرة (دار الكتب)، مخطوطة ليدين، مخطوطة الفاتيكان، مخطوطة باريس. ولكن المحقق لم يلجأ فقط الى المخطوطات الأخرى لتصحيح مخطوطته، وانما لجأ ايضا الى الكتب الاصلية التي استخدمها مسكويه واستشهد بها. نذكر من بينها «يتيمة السلطان» المعزوة الى ابن المقفع. ولكن الباحث ر. هيننغ يعتقد انها ليست الا احدى مخطوطات «الحكمة الخالدة». (انظر: (R. Henning: ZDMG, 1956/106, P. 73-77). ونذكر ايضا من بين المراجع التي استشهد بها مسكويه: «وصية فيثاغورس الذهبية» الموجودة في «منتخب صيوان الحكمة». ولهذا السبب فان المحقق الاستاذ عبد الرحمن بدوي يفتخر بانه أنجز طبعة نقدية طبقاً لكل قواعد المنهجية الفللوجية الكلاسيكية. ومعه الحق في هذا الافتخار. والواقع انه قدم لنا من خلال هذا التحقيق، صفحة بعد صفحة، تنويعات كثيرة او روايات عديدة مستمدة إما من المخطوطات الاخرى، وإما من الكتب الاخرى المطبوعة ككتاب «الادب الكبير»، وكتب الحديث النبوي، وكتب المختارات الكبرى «كعيون الأخبار»، و«نهج البلاغة»، الخ... وهكذا نجد ان العالم المصري قام بعمل كبير حقاً، ولا نستطيع ان نلومه لانه لم يدفع بتحقيقه الى مداه الأبعد فيصل به الى الناحية الايرانية. فبما ان النص الاصلي مكتوب بالايراني (جاويدان خرد) فقد كان الأحرى به ان ينظر فيه. ولكن الكمال لله وحده. والواقع ان الباحث ر. هيننغ قد قام بعرض نقدي لكتاب الحكمة الخالدة ورأى ان هناك مشاكل كثيرة تخص ترجمة النص من الفارسية الى العربية. وهي مشاكل معقدة لا يمكن حلها في إطار طبعة واحدة. سوف نسجل هنا الملاحظة التالية التي قالها

(٤٢) والواقع انه يلح كثيراً على مسألة ان الحكمة الخالدة هو كتاب موجه الى الشبيبة. أنظر ص ٦ وص ٢٨٢.

هيننغ: وهي ان نص مسكويه العربي اكثر أناقة من الاصل البهلوي الذي نقل عنه. فالنص الفارسي للحكمة الخالدة يبدو «طفولياً وثقيلاً». يضاف الى ذلك ان النص العربي قد نُظِّف او خُلِّص من كل ما يصدم حساسية القارىء المسلم. وسوف نجد الظاهرة نفسها فيما يخص كتاب «تجارب الأمم». ونلاحظ ان جامع المختارات او المؤرخ (يعني مسكويه ذاته) يتصرف كثيرا بالنصوص التي يستشهد بها، فيأخذ ويترك، يقطع ويصل كما يشتهي ويريد. كما ويعزو بعض الاستشهادات بشكل تعسفي الى غير اصحابها. ولكن هذه الملحوظات المفيدة من وجهة نظر فللوجية ينبغي الا تحرف أبصارنا عن ضرورة قراءة هذه المختارات طبقاً للمنهجية التي سنحددها لاحقاً.

ـ يقتصر تدخل مسكويه في «الحكمة الخالدة» على بعض الأسطر لتقديم المقاطع التي يستشهد بها واحيانا لاختتامها والتعليق عليها. وبالتالي فان القارىء لن يجد في الكتاب فكر مسكويه نفسه كما قد يتوهم، وانما سيجد سلسلة متتابعة من كلام الآخرين. سوف يجد تأملات أخلاقية متتالية ومتقطعة لا رابط بينها، كما وسيجد مقالات فلسفية مستعارة من المصادر الاكثر تنوعاً. وسوف يكون من العبث ان نبحث فيما وراء هذا التراكم من التحديدات المقتضبة، والنصائح، والاوامر والنواهي، والامثال الموجزة، او المقاطع الاكثر طولاً واسهاباً، اقول سوف يكون من العبث ان نبحث فيما وراء كل ذلك عن خطة محددة سلفاً، او عن تحليلات متماسكة ومتدرجة ومترابطة بانتظام. ولكن بما ان المقصد العميق للمؤلف هو إبراز الوحدة الكونية للفكر البشري وليس الاختلاف، فان القارىء لا يشعر اطلاقاً بأي غربة وهو ينتقل من الحكمة الفارسية الى الحكمة الهندية، الى الحكمة العربية، الى الحكمة الاغريقية. كل ما يلقاه من اختلاف هو اختلاف في لهجة الجملة وربما في تركيبها وبنيتها. فمثلا نلاحظ ان الحكمة الفارسية والعربية تعبران عن نفسيهما بعبارات مقتضبة وثاقبة، هذا في حين ان الحكمة الهندية تميل الى التناسق والعدّ او الإحصاء. واما الحكمة الاغريقية فتميل عادة الى استخدام المحاجَّة العقلانية. ولكن الطابع المزوَّر لمعظم هذه الحكم (او النصوص) المُسْتَشْهَد بها يساهم في التقريب بينها حتى على مستوى الصياغة والشكل(٤٣). فالطابع الوعظي او الأخلاقي التبشيري يهيمن في كل مكان على كلام مسكويه. وهو غالباً ما يتوجه الى القارىء ويستجوب

(٤٣) فيما يخص دراسة الشكل (او الصياغة) والنتائج التي يمكن استخلاصها منها أنظر لاحقاً ص ٢٧٣ وما تلاها.

ضميره ويدعوه لمحاسبة نفسه. يحصل ذلك الى درجة انه لكي نستخلص المواضيع الاساسية المطروقة بشكل مختلف داخل السياقات الفلسفية او الدينية او الاجتماعية ـ السياسية، فانه يلزمنا اللجوء الى منهجية معينة قابلة لأن تنطبق على جميع كتب الأدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الحديث). لنقل منذ الآن، ولكي نعطي فكرة عامة عن مضمون الكتاب بان الحكمة المعلَّمة فيه سلبية اكثر مما هي ايجابية. ونلاحظ ان الحكم والمواعظ الواردة تدعو الانسان باستمرار الى ان يتجاوز نفسه ويتغلّب على شهواته عن طريق الزهد والتقشف والصراع الداخلي والسيطرة الدائمة على النفس. وهي إذ تلح كثيراً على ذلك تعبر بشكل غير مباشر عن عجز الانسان عن مقاومة نفسه والتغلّب على طبيعته الغامضة ومشروطيته السياسية. الصراع دائم، وكل فرد يعيشه لحسابه الخاص، دون ان ينتج عن ذلك اي تقدم جماعي يضع كل جيل في موضع اكثر تفاؤلاً. ان الفيلسوف إذ أراد التركيز على وحدة الروح البشرية وديمومتها عبر الأمم والعصور، يعبر عن هذا التعطش للمطلق او لمعانقة المطلق. وهو تعطش مشترك لدى كل الأرواح الدينية. ولكنه في ذات الوقت يستعيد هذه التعاليم بعد «أقلمتها» او تعديلها وجعلها متلائمة مع وضع الانسان داخل حالة اجتماعية معينة. كيف يمكن تفسير الحكمة ذات الجوهر الفردي التي يدعو اليها مسكويه؟ يمكن تفسيرها بصفتها وسيلة يدافع بها الانسان عن نفسه ضد تقلبات الحياة والوجود اليومي، وضد القلق والفشل امام الحياة. فالحياة يهيمن عليها تعسف رئيس الدولة والامراض والكوارث الطبيعية وصدامات المذاهب او الطوائف فيما بينها: اي في نهاية المطاف الزحف الاعمى والمحتوم للموت[٤٤]. فالتقشف الأخلاقي اذ يفتح الباب على الخلاص الدائم، يعوض عن الشعور بعبثية كل شيء على هذه الارض، او بفراغ الوجود البشري. سوف نرى فيما بعد كيف انه فيما يخص هذه النقطة، فان الفلسفة ذات الاستلهام الافلاطوني الجديد والرواقي التقشفي تتوافق مع بعض التعاليم الدينية.

التاريخ

لا نعرف في هذا المجال لمسكويه الا كتاباً واحداً، ولكنه كتاب مهم جداً من

(٤٤) وهذا يلتقي تماما بالافكار العديدة التي تجسد الموضوع المحوري للموت في شعر ابي العتاهية، وانطلاقاً منه في كل الوعي العربي ـ الاسلامي بشكل عام. (ومن المعلوم ان فكرة الموت تهيمن على شعر ابي العتاهية).

ناحية الحجم كما من ناحية المضمون. سوف ندلي حوله بالملاحظات التالية:

اولاً، ان العنوان الكامل لهذا الكتاب هو التالي: «تجارب الامم وعواقب الهمم». وكان الجزء الأول من العنوان قد أُكد من قبل المؤلف نفسه في مقدمته التي يقول فيها: «ولهذا السبب ألّفت هذا الكتاب ورسمته بـ «تجارب الأمم». (الجزء الثالث، ص ٥).

اما الجزء الثاني من العنوان (عواقب الهمم) فقد أُشير اليه في «الصيوان» ثم من قبل الروزروري (إنظر تجارب الامم، ج٣، ص ٥).

ـ هذا الكتاب أهداه مسكويه الى «جلالة الملك السيّد»، اي عضد الدولة عندما وصل الى ذروة قوته وشهرته ومجده. وبحسب ما يقول الروزروري فان عضد الدولة كان قد حرّر ابا اسحاق الصابىء من السجن عام (٣٧١) وطلب منه ان «يؤلف كتاباً عن ألقاب مجده». (تجارب الأمم، ج٣، ص ٣٢). ومن المحتمل ان يكون الأمير قد عبَّر في ذات الفترة عن رغبته في قراءة تاريخ كوني مصمَّم هذه المرة ليس على هيئة تقريظ للعائلة البويهية، وانما طبقاً لمعايير فن المُلْك (او بحسب اللغة الكلاسيكية طبقا «لصناعة الملك»)[٤٥]. وبما ان مسكويه كان قد عبَّر في حضرته عشرات المرات عن معرفته الواسعة بالتاريخ، مضافاً اليها اهتماماً مؤكداً بالتاريخ الاخلاقي ـ السياسي، فانه كان من الطبيعي ان يُعينَّ لتحقيق هذه المهمة. والشيء الذي يدفعنا الى التفكير بانه ابتدأ هذا العمل بين عامي ٣٧٠ ـ ٣٧١، هو انه أنهاه بعد موت مليكه وحاميه. ولا نستطيع ان نحدد بدقة الجزء الذي كتب بعد عام ٣٧٢. ولا يمكن تفسير لهجة الحرية الواضحة التي يتحدث فيها عن كل أمير بويهي ـ بمن فيهم الأمير الأعظم ـ الا اذا اعترفنا بان الصفحات المكرسة للأعوام ٣٣٠ ـ ٣٦٩ كانت قد كتبت بعد التحول الكبير الذي طرأ عليه. ولكن هذه الفرضية تطرح مشكلة وهي انها تجعل من الصعب معرفة التوقف المفاجىء للكتاب عام ٣٦٩، تماماً «ككتاب التاجي» بحسب أقوال الروزروري. ولتفسير ذلك يمكن القول بان كلا المؤلفين يعتبران بأن العمل البنّاء لعضد الدولة كان قد انتهى عملياً عام ٣٧٩. يقول مسكويه: «فتشوَّف عضد الدولة للمسير الى الجبل وتهذيب أعمالها وأخضع همذان ودیناوار ونهاوند... ولحقته في هذه السفرة علّة عاودته مراراً وكانت شبيهاً بالصرع وتبعه مرض في الدماغ يعرف بليترغس وهو النسيان

(٤٥) أنظر مقدمتنا لكتاب «نصوص غير منشورة لمسكويه».

الا انه أخفى ذلك. ويُقال ان مبدأ ذلك كان بالموصل إلا انه لم يظهر أمره لأحد» (تجارب الأمم، ج٢، ٤١٦). وهذا آخر ما عمله الاستاذ أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضي الله عنه.

وهكذا، وبعد ان انتهت فترة الصعود والمجد، فانه لم يعد هناك من «دروس» يمكن استخلاصها من عهد هذا الأمير الذي أخذ يضعف أكثر فأكثر ولم يعد قادراً على كبت مطامح الوَرَثة المتلهفين للحكم والمنقسمين على انفسهم. فقد كانت قوة الصاحب بن عباد قد تزايدت وكبرت إلى حدٍّ أنّ عضد الدولة اضطر الى ان يأمر كبار رجالات الدولة لديه بأن يذهبوا لاستقباله بكل حفاوة وتكريم على مدخل بغداد عام ٣٧٠ (تجارب الأمم، ج٣، ص ١٠ ـ ١١). وبالتالي فان مسكويه لم يعد قادراً على الاستمرار في كتابة تاريخه. لأنه لو استمر في ذلك لاضطر الى الكشف عن المؤامرات السرية لذلك الرجل الذي «رفض ان يخدمه لأنه لم يكن يعتبر نفسه أقل مرتبة منه»[٤٦]. وبالنسبة لمسكويه الذي كان قد تحول الى الحكمة آنذاك، فانه كان من الصعب بل والعبثي ان يخوض الصراع ضد رجل كهذا، معاد للفلسفة، ومستعدّ لاستخدام أبشع الوسائل من اجل زيادة قوته، وأملاكه، وعظمته الشخصية. والواقع انه بعد عام ٣٧٢ فانه أصبح ضرورياً كتابة المذكرات اليومية وليس كتاب تاريخ بالمعنى الحرفي للكلمة. ولكن ذلك كان سيبعده بالضرورة عن مهمته التي نذر نفسه من اجلها بعد تحوله، لأن كتابة المذكرات اليومية تتطلب استمرارية الاحتكاك بالحياة، والعالم، والبشر والحكّام. وهذه طريقة في الحياة كان قد طلقها كليّاً وبشكل حتمي لا مرجوع عنه. والدليل على ذلك انخراطه في كتابة «تهذيب الأخلاق» و«الحكمة الخالدة» وتكريس نفسه للتعليم وإلقاء الدروس على تلامذته المقربين.

ـ توجد من هذا الكتاب مخطوطة كاملة في اسطنبول، آية صوفيا، تحت رقم (٣٢٢١ ـ ٣٢٢٦). وتوجد مخطوطة ناقصة في باريس تحت رقم ٥٨٣٨. كما وتوجد ثالثة، ناقصة أيضاً، في مكتبة الاسكوريال باسبانيا تحت رقم (II, ١٧٠٩).

كان الباحث المستشرق م. ج دوغوجه هو أول من اكتشف «تجارب الأمم» وطبع منه ذلك الجزء الذي يدرس تاريخ السنوات الممتدة من عام ١٩٦ الى عام ٢٥١ (للهجرة طبعا). ثم طبع المستشرق الايطالي ل. كايتاني بين عامي ١٩١٣ ـ

(٤٦) أنظر الثعالبي، مصدر مذكور سابقا، ص ٩٦.

١٩١٧ ثلاثة مجلدات على التوالي، وهي تحتوي على صورة طبق الأصل عن مخطوطة اسطنبول، ولكنها للأسف متعذّرة على القراءة في معظمها. يحتوي المجلد الاول على أحداث التاريخ منذ البداية وحتى سنه ٣٧هـ، ويحتوي المجلد الثاني على التاريخ الممتد من سنة ٢٨٤ ـ الى سنة ٣٢٦. وهذا المجلدان مسبوقان بملخص مكتوب باللغة الانكليزية وبفهرس بأسماء الاعلام. واما الجزء الثالث فيقدم فقط تاريخ السنوات ٣٢٦ ـ ٣٦٩. ونظراً لهذه النواقص الكبيرة ولضعف الموجز المكتوب بالانكليزية، فان هذه النسخة المصورة لم تسهم في التعريف بالكتاب. في الواقع أن الفضل في التعريف بالكتاب وبأهميته وقيمته المبتكرة يعود الى المستشرقين هـ. ف. أميدروز، ثم د. س. مرجليوث[٤٧]. فهما اللذان حققاه بشكل علمي وترجماه الى الانكليزية وقدما عنه الدراسات والبحوث. وقد ركز الناشر والمترجم جهودهما على الجزء الاكثر حيوية، ثم نسبياً الاكثر استقلالية: اي الجزء الذي يستعرض «كسوف الخلافة العباسية» او سقوطها التدريجي ثم الصعود المتزامن للسلالة البويهية. (وهي الفترة الواقعة بين عامي ٢٩٥ ـ ٣٦٩). وقد نفدت طبعة لندن منذ زمن طويل لانها ظهرت عام ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، ولذلك ظهرت عنها نسخة مصورة في بغداد عام ١٩٦٥. وفي نيتنا نحن ايضا ان نقدم نسخة نقدية محققة عن الجزء الخاص بتاريخ فارس العتيقة وبدايات الاسلام. وعلى الرغم من أن مسكويه لا يقدم اي شيء جديد في هذا المجال، إلا انه يبدو لنا مهماً ان نقارن بين تاريخه وبين كتب معاصرة له «كملحمة» الفردوسي مثلا، او ككتاب «تاريخ ملوك الفرس» للثعالبي[٤٨]. وبما

---

(٤٧) إنظر هـ. ف. أميدروز بشكل خاص والكتب التالية التي نشرها: «ثلاث سنوات من حكم البويهيين في بغداد» ١٩٠١. ثم «الادارة العباسية في عهد انحطاطها» ١٩١٣. «الوزير ابو الفضل ابن العميد»، ١٩١٢. «تجارب الامم لابي علي مسكويه» ١٩١٤.

- **H.F. Amedroz:** Three years of Buwayhid rule in Bagdad, J.R.A.S. 1901.
- Abbasid administration in its decay, ibid, 1913.
- The vizier Abu-l-Fadl ibn al-'Amid, in der Islam, 1912.
- The Tajarib al-umam of Abu Ali Miskawayh, ibid, 1914.

على الرغم من ان معلومات هذه الكتب صحيحة، الا انه يمكن اعتبارها بمثابة المُتجاوَزة اليوم (من الناحية المنهجية). ذلك انه لا يمكننا التحدث عن الأعمال التاريخية لمسكويه بدون ان نستكشف مسبقاً أهمية أعماله الفلسفية. وبالمقابل، فان اعماله الفلسفية تتخذ بعداً جديداً او مدلولاً جديداً بعد الاطلاع على أعماله التاريخية.

(٤٨) فيما يخص الفردوسي أنظر الموسوعة الاسلامية. واما تاريخ الثعالبي فكان قد حُقِّق ونشر وترجم من قبل هـ. زوتنبرغ، باريس، ١٩٠٠. **H. Zotenberg:** Paris, 1900

اننا لم نستطع حتى الآن ان نستشير مخطوطة اسطنبول، فاننا اكتفينا بنشر طبعة مصحوبة بترجمة فرنسية للمقدمة المهمة التي يحدد فيها المؤلف تصوره للتاريخ[٤٩].

ـ لا نستطيع القول بان «تجارب الأمم» يشكل تاريخاً كونياً على طريقة الطبري مثلا، او حتى اليعقوبي. فالواقع ان المؤلف قد حذف كلياً كل ما يخص تاريخ الأنبياء بمن فيهم محمد. فبعد ان سرد الأحداث المهمة وذات العظة التربوية للملوك الفرس من الصفحة (٨ ـ ٢٧٢) نجده يكرس ست صفحات فقط (٢٧٢ ـ ٢٧٩) «من اجل تعداد المبادرات والحيل البشرية المحضة التي قام بها رسول الله (صلعم) في حملاته العسكرية» (ص ٢٧٢، ببعض التصرف).

في الواقع ان هذا الموقف ليس عفوياً وانما هو متعمَّد، وسوف نكشف فيما بعد عن مسوّغاته وأسسه الفكرية. وهذا الموقف الذي يتمثل في حذف كل الحكايات الأسطورية والتقديسية او التبجيلية المحضة لا يفسر لنا على الرغم من وجاهته لماذا لم يقل شيئاً عن الهند، ثم عن اليونان القديمة بشكل خاص. وينبغي ان نعترف انه فيما يخص هاتين «الأمتين»، فان مسكويه لم يتعرف بشكل خاص الا على النصوص ذات الموعظة والعبرة، وهي التي ينقلها في كتابه التاريخي الآخر «الحكمة الخالدة». وأما عمله كمؤرخ للأحداث السياسية فقد هيمن عليه مثال الطبري حتى عام (٢٩٥)، ثم اصبح تاريخه فيما بعد اكثر دقة ومحسوسية واستقلالية بعد ذلك التاريخ. وذلك لأنه يعرفه اكثر من غيره فقد عاشه وشهده. وعندما يكتب فانه يحصر نفسه بتاريخ الخلافة مرئياً من قبل المركز: اي العَاصمة الإدارية بغداد. وهو يفعل ذلك لأن مراجعه تركِّز على هذه النقطة اكثر من غيرها، ثم لكي يلبي طلبات جمهور محدد[٥٠]، وهو جمهور العاصمة بشكل عام. وبالتالي فانه يكتب التاريخ من جهة المركز لا من جهة الاطراف. وبعد عام (٣٤٠) نلاحظ ان اهتمام مسكويه في كتابه «تجارب الأمم» يتركز على القادة البويهيين ووزرائهم فقط. واما بيزنطة والحمدانيون وحتى الأقاليم القريبة فانه لا يذكرها ولا يذكر اخبارها الا ضمن مقياس انها تطرح مشكلة على حكّام بغداد والريّ. ولكن اذا كانت آفاق التاريخ المرويّ قد قُلِّصت من الناحية الجغرافية الى حدود المناطق الواقعة تحت سلطة الحكم

---

(٤٩) أنظر «نصوص غير منشورة لمسكويه»، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

(٥٠) نقصد بالجمهور هنا قادة الدولة: من أمراء، ووزراء، وكتّاب، وعمّال (اي حكّام الأقضية والأمصار). ولكن يمكن ان يشمل ايضا كل الناس الحريصين على تحسين سلوكهم، كما قيل ذلك حرفياً في المقدمة.

البويهي، فانه يولي اهتماماً متزايداً لتفسير الأحداث التاريخية والمعلومات التقنية كلما اقتربنا أكثر فأكثر من الفترة التي عاشها المؤلف. هذا يعني ان الموضوع الحقيقي لتجارب الأمم يكمن في الغائية الأخلاقية ـ السياسية لروح اعتنقت الفلسفة (اي مسكويه)، أكثر مما يكمن في نسيج الأحداث المروية في حكايات أخرى. وينبغي ان نقوم برد فعل ضد الاتجاه الذي يعتبر هذا العمل **اولاً** بصفته وثيقة ثمينة للاطلاع على التاريخ السياسي والاقتصادي للمجتمع الاسلامي في القرن الرابع الهجري. لا ريب في اننا نجد فيه معلومات مهمة جداً عن الأحوال الاجتماعية ـ الاقتصادية. نقول ذلك وبخاصة انها مسرودة ضمن منظور نقدي غير مألوف لدى المؤرخين العرب بشكل عام. فسواء أتحدث مسكويه عن مبادرة سعيدة لهذا الأمير او ذاك، او سواء تحدث عن اتخاذ بعض التدابير النافعة والايجابية، أو سواء تحدث عن سياسة الكوارث والمصائب، فإنه يفكر في قلبه بشكل صريح او ضمني بذلك المثال الأعلى للحكومة والمجتمع. أقصد بأنه كان يفكر دائماً بنموذج **المدينة الفاضلة** التي خلّدها الفارابي على أثر افلاطون وارسطو. وبالتالي فان الوثائق التي يقدمها تمارس فعلها على مستويين مختلفين: مستوى الوجود اليومي للمجتمع حيث يقدم لنا عدداً كبيراً من النصائح العملية الدقيقة جداً، ومستوى أعلى او أكثر تجريداً يخص العقلية الجماعية. وعلى هذا المستوى الواسع، فانه يعبر لنا عن المطامح والآمال العميقة لفترة بأسرها وعصر بأسره. ذلك انه كان يسقط فكرة الانسان الكامل على تجارب الماضي وأحداثه. وكان هذا الإسقاط بالنسبة له كما بالنسبة لقرائه في القرن الرابع الهجري هو الذي يخلع المعنى على تلك الحكايات التقليدية المعهودة لملوك الفرس. لقد كان يهدف الى تشكيل نموذج مثالي يحتذى للحكم الفاضل من خلال كتابة التاريخ او رواية الوقائع التاريخية، اكثر مما كانت هذه الوقائع مقصودة لذاتها وبحد ذاتها.

ان مفهوم الدرس (او **العبرة** بحسب اللغة الكلاسيكية) كان يشكل احد المفاهيم الأساسية في علم التاريخ آنذاك. فالعبرة هي بالضبط ذلك الدرس الذي ينبغي على الانسان العاقل ان يستخلصه من سلوك البشر وأحداث التاريخ في كل الازمان. وبالتالي فقد كان هذا المفهوم موجوداً في جميع كتب التاريخ العربية والفارسية. فالتاريخ يكتب من اجل العبرة والنظر وأخذ الدرس. كما انه كان موجوداً بشكل عام في كل تلك الادبيات الواسعة لما يدعى **بالأدب**، هذه الادبيات العربية التي كانت تعتبر بمثابة الاستمرارية والتوسع لاتجاه ايراني عريق في الكتابة. ولكن كانت لمسكويه ميزة انه تجاوز العبر الفردية المتبعثرة والمقطوعة عن الرؤيا العامة والشمولية

لمكانة الانسان في الكون والغاية النهائية التي يسعى اليها. ان ممارسته للتاريخ ـ اي لكتابة التاريخ ـ تندمج داخل مشروع فلسفي كان قد تبلور ونضج شيئاً فشيئاً منذ زمن طويل. هكذا نجد ان المظهر الخارجي «لتجارب الأمم» ينبغي الا يخدعنا. فهو يتخذ هيئة الحوليات التاريخية التي تعدّد الأحداث الهامة التي جرت في كل عام وراء بعضها البعض، بحسب التسلسل الزمني المعروف للأحداث والسنوات. ولكن تحت هذا الشكل الخارجي للكتاب الإخباري او التاريخي المحض يقبع هدف آخر للمؤلف. في الواقع ان كتاب «تجارب الأمم» مرتبط بكتاب «تهذيب الأخلاق» مثله في ذلك مثل كتاب «الحكمة الخالدة». فالهدف من رواية الأحداث التاريخية هو في نهاية المطاف استخلاص العبرة والعظة من الماضي من اجل تحسين سلوك الناس وأخلاقهم في الحاضر. وبالتالي فإن كل هذه التجارب التاريخية المحسوسة التي يسردها مسكويه في كتابيه «تجارب الأمم» و«الحكمة الخالدة» هدفها دعم النظريات والمبادىء الأخلاقية التي استعرضها بشكل تجريدي في كتابه الأساسي: «تهذيب الأخلاق».

في الواقع ان هذه الاعتبارات والملاحظات تستبق شيئاً ما على دراستنا لمفهوم الحكمة لدى مسكويه. وكان يمكن ان ننتظر قليلاً حتى نقولها. ولكننا أردنا منذ الآن ان ننبّه الى الوحدة الداخلية العميقة التي تربض تحت اعمال مسكويه المتفرقة والمتنوعة. وعندما نطلع على عناوين كتبه الضائعة، وعلى العلوم التي كانت تختص بها وتدرسها، نشعر بأنها كانت ستتيح لنا ان نستخلص هذه الوحدة العميقة لفكره بوضوح اكثر. والدليل على ذلك هذا المقطع الذي نقرؤه في صيوان الحكمة: «وله تصانيف كثيرة. . . وغير ذلك مما صنّفه في جميع الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والحساب والصنعة والطبيخ، مما هو متداول في الايدي، يُقرأ عليه في أيام مجالسه ـ الى غير ذلك من مصنفاته في الأدب. . .».

هكذا نجد ان الأمر يتعلق بعلوم أساسية تشكل جزءاً من الثقافة الضرورية لأي فيلسوف. ومسكويه إذ كرس لكل واحد من هذه العلوم كتاباً مدرسياً سهل التداول، فانه كان قد خضع لذلك التصور الوحدوي او الشمولي الذي كان يميز العلم في العصور اليونانية والرومانية والقرون الوسطى[٥١]. وهو يصف المسار

(٥١) هذا هو عنوان الجزء الاول من «التاريخ العام للعلوم» والصادر عن المنشورات الجامعية الفرنسية، عام ١٩٥٧، وذلك تحت اشراف ر. تاتون.

الذي ينبغي ان يتبعه كل طامح الى الحكمة، ملحاً على الطابع المتدرج والكليّاني للتعاليم التي يحيل كل اختصاص فيها الى بقية الاختصاصات الأخرى فالمعرفة هي واحدة في نهاية المطاف مهما تشعبت فروعها واختصاصاتها. وهو إذ يؤكد على أولوية الأخلاق(٥٢) داخل هذا النظام التعليمي الكامل، فانه ينتسب بشكل واضح الى التراث الإنسيّ الكلاسيكي الأكثر صفاء. وهذا الموقع الاساسي الذي يتبناه هو الذي يتيح لنا ان نعثر على الوحدة الداخلية لكتاب ككتاب «الهوامل والشوامل» فيما وراء الفوضى الظاهرية التي تبدو عليه من خلال معالجته لأكثر المواضيع اختلافاً وتغايراً بدون اي ترتيب او تنظيم. وراء كل هذا التبعثر الظاهري تكمن الوحدة العميقة لفكر الفيلسوف مسكويه. هذه فكرة اساسية ينبغي ألا ننساها ابداً. وينبغي ألا تخدعنا المظاهر كما خدعت بعض الدارسين المستشرقين. فتحت الفوضى يوجد النظام. وبشكل عام فإن هذا الموقف يوحي لنا بالمنهجية الصحيحة من اجل إعادة تركيب الرؤيا العامة للمؤلف. بمعنى اننا سوف نتخذ كقاعدة انطلاق لنا كتاب «تهذيب الأخلاق» حيث توجد كل المواضيع التي طرقها مسكويه بشكل مكثّف ومنظّم. وبعدئذ سوف نبحث عن هذه المواضيع لكي نجدها مبعثرةً في كتب مسكويه الأخرى. وهذه الكتب الأخرى تكمن مهمتها الأساسية في توضيح او تكملة العقيدة المركزية عن طريق تجسيد هذه المواضيع بشكل مختلف. فمن الواضح اننا اذا ما اطلعنا على الموضوع الواحد مُتَنَاولاً في عدة كتب ومن وجهات نظر مختلفة فان ذلك يساعدنا على فهمه بشكل افضل. من المعلوم ان ديكارت كان قد تخيل المعرفة، بشكل مجازي، على هيئة شجرة. وهذا التصور المجازي للعلم يجد هنا، لدى مسكويه، كامل معناه. تقول جنفييف روديس ـ لويس عن تصور ديكارت هذا: «كل الفلسفة متصوَّرة على هيئة شجرة، جذورها تشكل الميتافيزيقا، وجذعها هو الفيزيقا، واما الأغصان المتفرعة عن ذلك الجذع فهي تمثل كل العلوم الأخرى. وهذه العلوم الاخرى يمكن اختزالها الى ثلاثة رئيسية: الطب، والميكانيكا، والاخلاق. وعندما اقول الأخلاق فاني أقصد أشرف الأخلاق وأكملها وأعلاها مرتبة. وهذا العلم يفترض مسبقاً معرفة كاملة

= - **R. Taton**: Histoire générale des sciences, P.U.F, 1957.

(٥٢) أنظر هـ. مارّو: «تاريخ التربية في العصور القديمة» (اليونانية ـ الرومانية). باريس، ١٩٤٨، ص ٣٠٢ وما تلاها.

- **H. Marrou**: Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1948, PP. 302.

بالعلوم الأخرى لأنه يشكل آخر درجة من درجات الحكمة[٥٣].

سوف يجد القارىء في المخطط التالي اننا نضع الأخلاق على أعلى غصن من غصون الشجرة، اي الغصن الذي يعتبر استطالة او امتداداً لجذعها. ولكي نفسح مكانا لعلم التاريخ بكلا جانبيه الوقائعي والروحي، فإننا نفرّع غصنين صغيرين عن الفرع المركزي الأساسي. وسوف نسجل على كل جزء من اجزاء الشجرة اسماء كتب مسكويه التي تناسبها والتي سنتكىء عليها في دراستنا القادمة. وللأسباب التي عددناها سابقا، فسوف نذكر أيضاً اسماء الكتب الضائعة بحروف مائلة. بالطبع فان توزيع العلوم على الأجزاء المختلفة للشجرة ليس له الا دلالة إيحائية او تمييزية. فالواقع انه يصعب ان نفصل بشكل مطلق او جذري بين العلوم كما فعلنا. فمثلا كيف يمكن ان نفصل كلياً علم النفس عن الميتافيزيقا من جهة، وعن الطب من جهة أخرى؟ وكما قلنا فإن العلوم في العصور الوسطى كانت موحدة ولم تكن مفصولة عن بعضها البعض في اختصاصات ضيقة كما هو عليه الحال الآن.

ينبغي ان نضيف الى كل ما سبق توضيحاً مهماً لكي نتجنب ارتكاب اي خطأ في تفسير هذا المخطط. في الواقع انه اذا كان مجاز الشجرة يكشف بشكل صحيح عن المسار المتبع من قبل مسكويه لتحديد علم أخلاقه، فانه يبدو غير كاف اذا ما تموضعنا في جهة المنظور الافلاطوني الجديد المهيمن جداً على **الفلاسفة** (اقصد على الفلاسفة العرب ـ المسلمين). وبالتالي فان مخططنا ليس مقبولاً الا اذا تحررنا من مفهومي **الفوق**/ والتحت، وبالتالي من مفهومي **أعلى/ أدنى**. وهما مفهومان يفرضان نفسيهما في كل تمثيل فضائي لحقائق مجردة. هذا يعني ان جذور الشجرة ينبغي ألا يفهم منها التموضع في الأسفل او أنها أدنى اهمية، وانما هي تعني القاعدة او الأساس. كما وتعني البدايات او مفهوم **الأصول** في اللغة العربية. وبالتالي فان التموضع الفضائي او المكاني في الأسفل ليس له هنا اي معنى سلبي. على العكس. فالأصول هي أساس كل شيء. بمعنى آخر، فان الميتافيزيقا التي ترتكز الأخلاق

(٥٣) هذا النص استشهدت به الباحثة جنفييف روديس ـ لويس في كتابها عن «اخلاق ديكارت»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٧، ص ٣. بعد ان تحدثنا عن التراث الكلاسيكي، نحن نستشهد بديكارت لكي نبين مدى التلاقي بين مفكرين يعيشان في فترات مختلفة وضمن بيئات مختلفة، ولكنهما كليهما يتغذّيان من الفكر الاغريقي. اقصد بالمفكرين هنا مسكويه وديكارت، الاول عاش في البيئة العربية الاسلامية في القرن العاشر الميلادي، والثاني عاش في البيئة المسيحية الاوروبية في القرن السابع عشر الميلادي.

على قاعدتها عن طريق تأسيس المبادىء الأولى، وبخاصة الموجود الأول، هي العلم الاكثر ارتفاعاً وعلواً. صحيح انها تقع مكانياً في الأسفل، ولكن لها مكانة الشرف العليا التي تعلو ولا يُعْلى عليها. فكل العلوم الاخرى تتأسس على قاعدتها. ولهذا السبب فان الفلاسفة، ومن بينهم مسكويه، يستخدمون على أثر الأفلاطونيين الجدد، الطريق **النازل** ويفضلونه على الطريق **الصاعد** في مؤلفاتهم. ونحن نلتقي هنا مرة اخرى بمفهومي التحت/والفوق، ولكنهما يحيلان عندئذ الى انطولوجيا معينة وليس الى حكمة تتفرع عنهما بالضرورة. فالرهان الأساسي هنا يكمن فيما يلي: إعادة تشكيل المراتبية الهرمية الأفضلية للكائنات والأشياء. فهذه الكائنات (او الموجودات) تصدر كلها عن الموجود الأول الذي يعتبر مصدراً لكل شيء، ثم تتنزل شيئاً فشيئاً في المراتبية حتى تصل الى الكائنات المادية للعالم الأرضي. وسواء انطلقنا من فوق ام من تحت، او من اي نقطة او مستوى آخر، فان السلسلة المجتازة تبقى هي هي، وتؤسس بالتالي هذا الطابع الوحدوي والشمولي للفلسفة كما يتجلّى ذلك في أعمال مسكويه(٥٤).

(٥٤) ان معنى هذه الفقرة كلها سوف يتجلى بشكل افضل في فصلنا المخصص «لبناء صرح الحكمة». وهو فصل يأتي دوره لاحقاً.

الكتاب الثاني

الحكيم

الفصل الرابع

بحثاً عن المنهج
مشكلة المصادر والاصول

«اذا كان ينبغي على الفلسفة ان تكون في آن معاً تلخيصاً اجمالياً للمعرفة السائدة، ومنهجية محددة في البحث، وفكرة ناظمة للأشياء، وسلاحاً هجومياً وأمة لغوية، اذا كانت هذه «الرؤيا للعالم» هي أيضاً أداة لدراسة المجتمعات المنخورة، اذا ما أصبح هذا التصور الفريد من نوعه لفرد واحد او لمجموعة من الأفراد هو ثقافة طبقة بأسرها وأحياناً طبيعة هذه الطبقة وجوهرها، اذا كان كل ذلك صحيحاً فمن الواضح ان فترات الإبداع الفلسفي هي حقاً نادرة»

جان بول سارتر، نقد العقل الجدلي، ص ١٧

إذ نتصدى لمعالجة مشكلة الاصول والمصادر فاننا نكون قد وصلنا الى اللحظة الاساسية من بحثنا كله. ذلك ان نمط القراءة الذي سنطبقه على النصوص المذكورة سابقا هو الذي سيتحكم بفهمنا لأعمال مسكويه، ثم لكل الفعالية الفلسفية في القرن الرابع الهجري من خلالها.

ولكن مهمتنا ليست سهلة على الاطلاق. في الواقع ان هذه المهمة تتلخص في العملية التالية: تطبيق المناهج الجديدة التي لم تحظ حتى الآن بإجماع كامل العلماء على مجال معرفي غير مدروس بشكل جيد حتى الآن: اقصد مجال الدراسات الاسلامية او الاسلاميات. هذا يعني اننا نعاني من نقطة ضعف مزدوجة ونحن نتصدى لهذه المهمة. فنحن من جهة نعاني من نقص الوثائق وانعدام الدراسات التخصصية او التبحُّرية الدقيقة التي تجمّع المعلومات والمعطيات والتفاصيل. ومن

المعلوم ان هذه التحريات الاكاديمية الموثقة ينبغي ان تتوافر قبل اي تحليل منهجي لاستخلاص النتائج والقوانين. فهناك موضوعات مهمة جدا في التراث العربي ـ الاسلامي ولا تزال بحاجة الى دراسة فللوجية وتاريخية. وذلك على عكس ما هو حاصل في المجال الاوروبي حيث تتوافر هذه الدراسات الاكاديمية والفللوجية عن كل مراحل التراث الاوروبي (احيانا نجد عن مؤلف اوروبي واحد مكتبة كاملة من الدراسات التبحُرية والمعلومات والمعطيات المحقَّقة والموثوقة. وهذا غير متوافر حتى الآن للأسف في المجال العربي ـ الاسلامي) فالتراث الاسلامي غير مخدوم علميا مثل التراث المسيحي الاوروبي. ولهذا السبب فنحن مضطرون لترك اسئلة عديدة معلَّقة بدون جواب. ونحن من جهة اخرى سوف نستعين بمناهج العلوم الجديدة على الرغم من نقص المعلومات والدراسات الفللوجية الأولية عن الموضوع المدروس. وبالتالي فيمكن لاختصاصيّي هذه العلوم ان ينتقدونا من هذه الناحية. ولكن لا حيلة لنا في الامر. ولا بد مما ليس منه بد. فاذا ما حصل اذن وان جعلنا صبر بعض الاساتذة العلماء يفرغ بسبب تنبيهاتنا المنهجية الملحة والتركيز على خلاصاتنا فاننا نرجوهم ان يتسامحوا معنا وان يعتبروا هذه النتائج والايضاحات بمثابة عوامل تشجيعية للباحثين المبتدئين، ثم بشكل اكثر للجمهور الاسلامي الواسع. فهو بحاجة لتجاوز مرحلة التعلق العاطفي والطفولي بتراثه لكي يتوصل الى مرحلة المسؤولية الفكرية والعقلية. (فنحن لا نزال في مرحلة البدايات بالنسبة للمشروع الكبير التالي: الدراسة العلمية للتراث الاسلامي).

سوف ننطلق أولاً للبحث عن منهج ملائم لموضوع دراستنا، وذلك عن طريق تبياننا كيف ان طرائق البحث المتبعة حتى الآن في دراسة الفكر الاسلامي يمكن ان يُصدَّق عليها وعلى صلاحيتها بواسطة موقف منهجي جديد منفتح على كل الإشكاليات والتأويلات الممكنة. وتطبيق هذا الموقف المنهجي الجديد سوف يتجلى من خلال التحليل الموضوعاتي (من موضوع) لكتابي «تهذيب الاخلاق» «وجاويدان خرد» (اي الحكمة الخالدة). كما ويتضمن ايضاً تحليلاً سوسيولوجياً للمكانة التي احتلتها الفلسفة في المجتمع البويهي والوظيفة التي قامت بها أو أدّتها في ذلك العصر. فنحن لا نهدف الى دراسة مسكويه فقط وانما الى دراسة العصر كله من خلاله.

١ ـ بحثاً عن المنهج

عندما أخذ العلماء الاوروبيون بدءاً من القرن التاسع عشر يتحملون مسؤولية الدراسة العلمية لنصوص الفكر الاسلامي القديمة لم يملكوا الا ان يطبقوا المناهج

الفللوجية والتاريخية على تراث آخر غير معروف من قبلهم حتى ذلك الوقت. ومن المعلوم ان المنهجية الفللوجية كانت قد طبقت أولاً على التراثات الاوروبية القديمة: اي التراث الاغريقي ـ اللاتيني (او الروماني) ثم التراث المسيحي. وكان ذلك أمراً طبيعياً لأن المستشرقين كانوا أوروبيين مثلهم في ذلك مثل بقية العلماء الاوروبيين الذين يشتغلون على مجالات اخرى اي مجالات معرفية غير الاسلام. وكان مثل هذا الموقف محتوماً لأن التحقيق الفللوجي الدقيق للنصوص يمثل حاجة ملحة ولأن العرب ـ المسلمين انفسهم كانوا قد انقطعوا عن افضل ما أنتجه تراثهم منذ زمن طويل. يضاف الى ذلك انهم لم يكونوا قادرين على تطبيق المنهج التاريخي ـ الفللوجي على تراثهم فجاء المستشرقون لكي يقوموا بذلك. وضمن هذه الظروف فان الفلسفة كانت من اوائل العلوم التي جذبت اهتمامهم. ولكنهم راحوا يفصلونها عن سياقها التاريخي وبيئتها الاجتماعية التي ترعرعت فيها. وذلك لأن العلماء المتبحرين كانوا يشتغلون حتى أمد قريب تحت تأثير او هيمنة تراثات ثلاثة: ١ ـ الفللوجيا الكلاسيكية او علم فقه اللغة الكلاسيكي ٢ ـ التراث المدرساني المسيحي (السكولاستيكية المسيحية). ٣ ـ الاسلام السني[1]. وقد قمنا برد فعل ضد هذه التراثات الثلاثة من الناحيتين المعرفية والمنهجية. ولكي نبرر رد فعلنا هذا ومحاولتنا التخلّص من أسرها ينبغي ان نوضح انعكاساتها السلبية على الانتاج العلمي للباحثين

---

(١) ليست هذه التراثات الثلاثة متواجدة بنفس القوة في كل المؤلفات او الأعمال. كما انها لم تفعل فعلها ولم تؤثر بشكل متزامن. ينبغي القول بان التراثين الأولين مرتبطان بنوعية الأصول الثقافية والتكوين المعرفي للمستشرقين. صحيح انهم طبقوا المنهجية العلمية السائدة في بلدانهم المختلفة على دراسة الاسلام. ولكن رافقت ذلك همومهم الايديولوجية وقوالبهم العقلية الخاصة (لكيلا أقول الجامدة او المتحجرة في بعض الأحيان). ولهذا السبب نجد كبار المستشرقين اليوم يقومون بالعودة النقدية على ذاتهم وتقديم حصيلة ختامية لأعمالهم بايجابياتها ونواقصها. وهذا يعني بشكل ما نوعاً من النقد الذاتي لمختلف مراحل الاستشراق، وربط هذه المراحل باللحظات الكبرى للتاريخ المعاصر للفكر الغربي او الأوروبي. وانظر بهذا الصدد مقالة جاك بيرك: «مائة وعشرون عاما من علم الاجتماع المغاربي»، منشورة في مجلة «الحوليات» عام ١٩٥٦، العدد الثالث، ص ٢٩٩ ـ ٣٢١ اي من علم الاجتماع المطبّق على المجتمعات المغاربية (المغرب الاقصى، الجزائر، تونس..). ثم انظر مقالته الثانية بعنوان: «منظورات الاستشراق المعاصر»، ١٩٥٧. وانظر أيضاً قائمة المراجع الغزيرة التي قدمها أنور عبد الملك، في مقالته: «الاستشراق مأزوماً» والمنشورة في مجلة ديوجين، رقم العدد ٤٤، ص ١٣٢ ـ ١٤٢.

J. Berque: Cent vingt ans de sociologie maghrébine, in Annales, 1956/3

Perspectives de l'orientalisme contemmporain, in I.B.L.A, XX, 1957.

A. Abdel-Malek: L'orientalisme en crise, Diogène, No 44.

الملتزمين بها. (وهنا يكمن نقدنا للاستشراق الكلاسيكي ودعوتنا الى تجديده عن طريق انفتاحه على منهجيات علوم الانسان والمجتمع والاشكاليات المعرفية الجديدة).

١ ـ **فيما يخص الفللوجيا الكلاسيكية**: تتبع هذه المنهجية منذ نشأتها في القرن السادس عشر في الغرب اللاتيني المسيحي منهجية دقيقة وصارمة فيما يتعلق بتحقيق النصوص القديمة ونقدها وفهمها. ونحن نعلم ان نفس العقلية التي هيمنت على محقِّقي التراث الاغريقي ـ اللاتيني المسيحي قد هيمنت على عقول المستشرقين المختصين بالدراسات العربية الاسلامية. (والذين كان عددهم قليلاً جداً للأسف). وهكذا أُنجزت لأول مرة بعض الطبعات المحققة وبعض الترجمات للنصوص الاسلامية الكلاسيكية، وكانت بمثابة النموذج الذي ينبغي ان يُحتذَى مستقبلاً. نقول هذا الكلام ونحن نفكر بشكل خاص بتلك الطبعات الدقيقة التي قام بها الاب بويج والعلامة ر. ڤالزر[٢]. ولكن للأسف فان تطبيق المنهجية الفللوجية على النصوص العربية كان متقطعا ولم يكن دائماً ملتزماً كل الإلتزام بمبادىء هذه المنهجية. هكذا نجد ان المقارنة الدقيقة بين الترجمات التي أُنجزت في بغداد بدءاً من القرن الثاني الهجري وبين اصولها الاغريقية التي كانت قد حُقِّقت في اوروبا لاحقاً لم تُنجَز حتى الآن. وقد ابتدأت بالكاد تلفت انتباه الباحثين الذين يشعرون بالحاجة الى إنجاز قاموس تاريخي ونقدي للغة الفلسفية العربية. ومن المعلوم ان مثل هذا القاموس ضروري من اجل ان نحدد، على مستوى اللغة، حجم المسافة التي تفصل بين الفكر العربي والفكر الاغريقي.

ان الدراسات الاكاديمية الدقيقة والتحريات الاولية التي قام بها علماء من امثال «پ. كراوس»، «ر. ڤالزر»، «ف. روزنتال»، «س. بينيس» تعتبر نموذجية حقا. ولكن لم تؤد للاسف الى إلهام الآخرين بمواصلتها والقيام بمشروع دراسي شامل لكل التراث[٣]. واما فيما يخص ميزات المنهجية الفللوجية وسلبياتها (او مخاطرها)

---

(٢) ولكن ينبغي ان نعترف بان الهوامش والتعليقات النقدية للطبعات التي يقدمها الأب بويج تصل الى درجة من التعقيد والدقة بحيث انها تصبح عصية على الاستخدام تقريباً. (بمعنى ان الهوامش والشروحات تثقل النص الى درجة انه يصبح عصياً على الفهم. وهنا تكمن إحدى مساوىء التبحُّر العلمي الفللوجي، او قل هنا تكمن إيجابيته التي اذا ما دفعت الى مداها الأخير تحولت الى ظاهرة سلبية).

(٣) كتلك الخطة التي قدمها جورج قنواتي في مقالته: «الفلسفة القروسطية في أرض الاسلام». منشورة في مجلة «ميديو» ٥، ص ١٧٥ ـ ٢٣٦.

G. Anawati: La philosophie médiévale en terre d'islam, in MIDEO, V,

فيمكن للقارىء ان يستشير كتاب المستشرق ڤالزر: «انتقال الفلسفة من الاغريق الى العرب». (R. Walzer: Greek into Arabic, oxford, 1962,) فهو يطبق الفللوجية هنا على موضوع محدد تماماً هو: الفلسفة وكيف انتقلت من الثقافة (واللغة) الاغريقية الى الثقافة (واللغة) العربية. ويمكن للقارىء ان يستخلص الكثير من الدروس والعبر بعد الاطلاع على هذا الكتاب. سوف نترك الكلام هنا للمؤلف نفسه لكي يحدد لنا أهداف الفللوجيا الكلاسيكية المطبّقة على الفكر العربي: «هناك أشياء كثيرة يمكن ان تقال عن الترجمة العربية للفلسفة الاغريقية. ففيما يخص الترجمات التي وصلتنا أصولها الاغريقية ولم تضع عبر الزمن كما حصل لغيرها، يمكن القول بان صحة كل ترجمة ينبغي ان تُقيَّم في كل حالة على حدة. (اي كل كتاب مترجم ينبغي ان يُقيَّم من حيث الجودة والرداءة بشكل منفصل وعن طريق المقارنة الدقيقة مع النص الأصلي، اي النص الاغريقي). ولكن يمكن القول أيضاً بأن الأعمال المؤلفة مباشرة من قبل الفلاسفة العرب تظل أهم بكثير من الأعمال المترجمة... فهي تبين لنا ليس فقط كيف فهم العرب الجانب التقني من المحاجّات الفلسفية الاغريقية وكيف هضموها واستغلوها لصالحهم، ولكنها تمكننا أيضاً من معرفة ماذا عنت كل هذه الافكار الاغريقية بالنسبة للمسلم وكيف استخدم الفلاسفة المسلمون فردياً المحاجات المستعارة من الفلسفة الاغريقية للرد على تساؤلات عصرهم ولتلبية حاجيات زمانهم.

وهكذا يمكن للباحث الاوروبي في الحضارات الكلاسيكية ان يرى موضوعه في مرآة لم يعتد سابقاً على رؤيته فيها (أقصد رؤية الحضارة الاغريقية من خلال المرآة العربية الغريبة على الاوروبيين). وهكذا يمكنه ان يعي التأثير المستمر للفكر الاغريقي على حضارات أخرى، وتحت أضواء جديدة. أقصد يمكن ان يرى تأثيره على حضارات أخرى غير الحضارة اليونانية القديمة، او فكر آباء الكنيسة، او الفلسفة الأوروبية الحديثة. ويمكنني القول بانه تكمن هنا وفي هذه النقطة بالذات السمة الأكثر جاذبية وإمتاعاً للفلسفة الاسلامية. وهذا ما يمكن ان يعرفه اولئك الذين يجرأون على اجتياز حدود العالم الكلاسيكي وحواجزه والإحساس بانهم في بيتهم اذ يدخلون في مناخ الثقافة العربية»[٤].

(٤) أنظر كتاب: ر. ڤالزر: «من الاغريقي الى العربي»، اكسفورد، ١٩٦٢ ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ (اي الفكر الفلسفي منقولاً من الاغريقية الى العربية).

R. Walzer: Greek into Arabic, Oxford, 1962.

كما يلاحظ القارىء فان البرنامج الطموح الذي اختطّ ڤالزر خطوطه العريضة في بضعة اسطر فقط يشتمل على مهام عديدة وحرجة. ولا يمكن لأحد ان ينجزه كاملاً الا اذا كان يتمتع بخبرات عديدة ومتنوعة. ينبغي عليه ان يكون في آن معاً اختصاصياً كبيراً بالحضارة الهلنستية، ومستعرباً، وعالماً بالاسلاميات، وفيلسوفاً، وعالم اجتماع(٥). وهذا شيء شبه مستحيل لانه يتجاوز قدرات الشخص الواحد. ولهذا السبب نشعر بالإحباط وعدم الإشباع عندما نطلع على الأبحاث التي أُنجزت حتى الآن عن الفكر الاسلامي. فهي أقل كمالاً بكثير من المثال المطلوب. نقول ذلك وخاصة ان هذا المثال قد حُدِّدت أطره بدقة في النص السابق. لكيلا يبقى كلامنا نظرياً مجرداً دعونا نطبق نظرتنا هذه على ابحاث السيد ڤالزر نفسه. فاذا كانت تثير اعجابنا وتتمتع بمصداقية حقيقية بسبب الدقة التقنية العالية التي تتمتع بها، فانها تثير اعتراضات مهمة حول بعض النقاط. فعلى الرغم من ان المؤلف يعرف جيداً المناخ الثقافي الخاص بالفلسفة العربية ـ الاسلامية، وعلى الرغم من انه يجهد غالباً في تبيان كيف ان الفلاسفة يردون على «مشاكل زمانهم»(٦)، فان تعلّقه بالمنهجية الفللوجية يبقى هو المسيطر. فهو يركز اهتمامه أولاً وقبل كل شيء على المقارنات المطولة والدقيقة بين المفاهيم الفلسفية العربية والمفاهيم الفلسفية الاغريقية ويحاول ان يجد نسب الأولى في الثانية عن طريق تتبع السلسلة التاريخية لكل مفهوم رجوعاً في الزمن الى الوراء. وهذا التعلّق بالتفاصيل الفللوجية الدقيقة هو الذي يكسر الوثبة الحيوية للفكر العربي الاسلامي الذي كان مشغولاً في الواقع بتهدئة القلق الميتافيزيقي الدائم لأناسه وترسيخ نموذج أعلى للحياة، اكثر مما كان مهتماً بالتحقق من جودة مصادره او من صحة هذه المصادر. واذا كان التحليل الفللوجي المطبَّق على الترجمات يبدو ضرورياً لا مندوحة عنه، فان الدراسة السوسيولجية او التاريخية ينبغي ان تحظى بمرتبة الأولوية عندما يتعلق الأمر بالنصوص المكتوبة

---

(٥) نضيف الى ذلك الاختصاص بالفارسية والعبرية واللاتينية اذا ما أردنا ان نأخذ بعين الاعتبار كل التراثات المخطوطة التي وصلتنا منها بعض النصوص. (او بعض المخطوطات. فمن المعلوم ان هناك مخطوطات طويلة ضاعت على الطريق...).

(٦) كان المؤلف قد نشر مؤخراً مقالة بعنوان: «جوانب من الفكر السياسي الاسلامي: الفارابي وابن خلدون». وهي تعاكس دراساته السابقة التي تهيمن عليها المنهجية الفللوجية. (بمعنى انه أخذ يتطور منهجياً ولم يعد يكتفي بالمنهجية الفللوجية ـ التاريخانية التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكي).

R. Walzer: Aspects of islamic political thought: al-Farabi and Ibn Haldun, in Oriens, XVI, pp. 40-60.

مباشرة باللغة العربية. نقول ذلك لأن «زبائن» الفلسفة في ذلك الزمان، بل وحتى كبار الفلاسفة كانوا يجهلون بدون شك تلك المناقشات المعنوية او السيمانتية التي شغلت الوعي اللغوي للمترجمين العرب(٧).

لتوضيح فكرتنا عملياً سوف نضرب المثال التالي: عندما يتوقف العالم الفللوجي المتبحر طويلاً عند دراسة مصادر كتاب «تهذيب الأخلاق» فانه يقدم معلومات دقيقة ومفيدة عن المسار الطويل الذي قطعته الأفكار الأخلاقية من «رسالة في الاخلاق الى نيقوماخوس» لأرسطو الى «تهذيب الأخلاق» لمسكويه وهي مسافة تزيد على الخمسة عشر قرناً من الزمن. ولكنه بذلك يعطي الأولوية للجانب الوثائقي من الكتاب على حساب وظيفته الاجتماعية في زمنه: اي بصفته عملاً من أعمال الفكر الحي او على الأقل بصفته كتاباً موجهاً الى جمهور معين لتلبية حاجياته ورغباته(٨). نحن لا نعترض على المنهجية الفللوجية في المطلق ولكننا نعترض عليها اذا ما اكتفى بها الباحث ولم يتجاوزها الى شيء آخر، او منهجيات اخرى. فأنْ تكون أفكار الفضيلة المقترحة من قبل مسكويه موجودة لدى «آريوس ديديم»، وأنْ تكون الكثير من تحديداته ومفاهيمه وتحليلاته (هذا دون ان نتحدث عن استشهاداته) تعود الى افلاطون وارسطو وبورفيروس، الخ.. فان كل هذا يمكن ان يكون صحيحاً. ولا ريب في ان الفللوجي محق في تبيان خيط النسب الطويل الذي يربطه بفلاسفة الاغريق. كما انه محق في كشف الحقيقة التالية: وهي ان التمييزات التي أقامها الأخلاقيون المسلمون بين المفاهيم التالية: **محبة، صداقة، عشق، وَلَه** ليست موجودة لدى ارسطو كما كان الكثيرون يتوهمون وانما لدى الشراح الافلاطونيين الجدد. كل هذا شيء صحيح ويمكنه ان يفيدنا في معرفة نوعية القراءات التي كانت للمؤلف، وبالتالي معرفة «كلاسيكيات» الفلسفة في القرن الرابع الهجري كما يحب «ڤالزر» ان يقول. ولكن هذه المعرفة وحدها لا تكفي. بل قد تصبح خطرة اذا ما اكتفينا بها: أقصد اذا لم تُدمَج داخل دراسة أكثر اتساعاً. أقصد دراسة الوضع **انطلاقاً من اللغة العربية ذاتها والمجتمع الاسلامي ذاته**. فهنا يكمن بيت القصيد. وينبغي ان نعلم ان

(٧) أنظر س. افنان: «المصطلحات الفلسفية في العربية والفارسية»، ليدن، ١٩٦٤، ص ٣٣ ـ ٣٤، وفي أماكن أخرى.

S. Afnan: Philosophical terminologie in Arabic and Persian, Leiden.

(٨) انظر مقالته المنشورة في كتابه من «الاغريقية الى العربية» بعنوان: بعض جوانب تهذيب الاخلاق لابن مسكويه.

Some aspects of Ibn Miskawayh's Tahdib al-ahlaq.

تلاميذ مسكويه وجمهوره وقراءه كانوا غير مبالين بالتأكد بماهية الأصول التي استقى منها أفكاره ومصطلحاته. الشيء الذي كان يهمهم هو النص العربي الذي يبحثون فيه عن اجوبة على قلقهم وهمومهم، او لمشاكلهم وحاجياتهم. وبالتالي فان العمل الأساسي بالنسبة لعالم الاسلاميات هنا يكمن في معرفة التأثير الذي يحدثه اي نص (حتى ولو كان مجرد استشهاد حرفي منقول عن الاغريق) على الوعي العربي - الاسلامي في ذلك الزمان فهذا أهم من الانغماس كلياً في التبحُّر الفللوجي كما يفعل المستشرق الكلاسيكي . بمعنى آخر - وهنا نصل الى زبدة الموضوع - ينبغي على الباحث ان يتموضع كلياً داخل المجتمع الاسلامي نفسه. ذلك انه انطلاقاً من هذا المجتمع ويعيون سكانه ينبغي عليه ان يذهب لتحرّي الأمور وتفسيرها ومعرفة مصادرها واصولها في الثقافات الاخرى التي لعبت دوراً لا يستهان به في التأثير على الثقافة الاسلامية. فالثقافة الاسلامية ليست حقل تجارب تُدرّس فقط من اجل معرفة مدى تأثير الثقافة الاجنبية عليها او عدم تأثيرها. . . وانما هي موئلٌ للفعالية المستقلة والانجاز الثقافي المعقد وتستحق ان تدرس لحالها او لذاتها وبذاتها.
لتوضيح مقالتنا اكثر سوف نعود مرة اخرى الى كتاب «تهذيب الاخلاق». كان ڤالزر قد أبان من خلال الدراسة الفللوجية الدقيقة ان مسكويه قد أجرى عمليات حذف واختيار وتركيبات متداخلة معينة على الأصول الاغريقية التي استوحى منها كتابه. فهو لم يأخذها كما هي، وانما اخذ منها ما يناسبه (او يناسب عصره وبيئته وثقافته) وحذف ما لا يناسبه. وقد تساءل ڤالزر فيما اذا كان مسكويه قد فعل ذلك عن قصد لكي يحافظ على لهجة التأمل الفلسفي ام ان ذلك قد حصل بمحض الصدفة وعلى هوى تداعياته وأحلامه (أحلام اليقظة). ان ميزة القيام ببحث كهذا هي انها تحيلنا الى المؤلف وجمهوره في آن معاً. وهي بذلك تعيد لعمل مسكويه وظيفته الحقيقية: اي بصفته صلة وصل بين حدّي علاقة لا تنفصم[٩]. فالواقع ان مسكويه عندما ألف كتابه لم يكن يفكر الا ببثّ فكرة الكمال والسعادة في نفوس قرّائه. وهذه الفكرة لم يكن قد استوحاها من النصوص الفلسفية القديمة للاغريق، وانما

(٩) فيما يخص هذا الإلحاح المنهجي الجديد انظر: البير ميمي في مقالته: «مشاكل علم اجتماع الادب». منشورة في كتاب «دراسات في علم الاجتماع» باشراف جورج غورفيتش، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٠، الجزء الثاني، ص ٢٩٩.

A. Memmi: Problèmes de la sociologie de la littérature, in, Traité de sociologie, G. Gurvitch, P.U.F. 1960, II,.

من التراث الأخلاقي ـ الديني المعاش في زمنه ولكن غير المكتوب[١٠]. هذا شيء ينبغي ألا يغيب عن بالنا أبداً. ومن المعلوم ان صياغة هذه الفكرة كانت قد اصبحت ثابتة او جامدة منذ عهد الترجمات. فنحن نجدها بشكل متماثل تقريباً في كل الكتابات الأخلاقية ذات الاستلهام الفلسفي، وذلك منذ الكندي وحتى ابن خلدون مروراً بالغزالي وآخرين كثيرين.

ان التحليل السطحي المرتكز بشكل دائم على الإعتقاد بوجود فكر أصيل ومبتكر[١١] كلياً سوف يصرخ قائلاً: هذه نزعة ببغاوية، هذا تقليد ببغاوي او حرفي. بمعنى ان مسكويه وغيره من فلاسفة المسلمين يمارسون نوعاً من التدريبات المدرسية عندما يستعيرون المصطلحات المترجمة عن الاغريق او المنقولة عن المعجم العربي القديم ولا يضيفون اي شيء مبتكر من عندهم. سوف نعطي رأينا فيما بعد في هذه الدراسات السطحية الفللوجية التي تختزل اهمية كتاب في حجم «تهذيب الأخلاق» الى مجرد وثيقة تاريخية تمكننا من تتبع مصير مصطلح ما او فكرة ما او حتى علم ما عبر القرون[١٢]. (ان المستشرق التقليدي إذ يركز كل اهتمامه على دراسة الأصول التي استقى مسكويه منها كتابه ينسى الوظيفة الاساسية لهذا الكتاب).

---

(١٠) وهذا التراث الشفهي المعاش هو الذي يتيح للجمهور غير المتخصص ان يفهم ويعجب بمضمون كتب من نوع «تهذيب الاخلاق»، «صيوان الحكمة»، «المقابسات»، الخ... نقول ذلك على الرغم من انها محشوّة بالاستشهادات المقتبسة من المؤلفين القدماء بمعنى أنها تبدو وكأنها ليست تأليفاً وانما تجميعاً عن المؤلفين القدماء. وهذا ما يفسر السبب في ان تحليلاتنا لن تستنفد أبداً المضمون الحقيقي للمفاهيم. فهي اذ لا تهتم الا بالمعنى المنطقي تخسر كل الشحنة العاطفية للمعلومات او للأخبار التي ترد في هذه المؤلفات. وتعتبر هذه الملاحظة حاسمة وأساسية بالنسبة لكل مفردات المعجم الأخلاقي.

(١١) سوف نعود فيما بعد الى مفهوم الأصالة او الابتكارية. وسوف يرى القارىء ان النتائج التي توصلنا اليها فيما يخص الفلسفة العربية ـ الاسلامية تلتقي بالنتائج التي كان غوستاف فون غرونباوم قد توصل اليها فيما يخص النقد الأدبي ومفهوم السرقة. انظر كتابه:
غوستاف فون غرونباوم: «النقد والشعر»، فايسبادين، ١٩٥٥.
G. Von Grunebaum: Kritik und dichtkunst. Wiesbaden, 1955.

(١٢) بالاضافة الى دراسة ر. ڤالزر المذكورة سابقاً، انظر دراسة س. بينيس: «نص غير معروف لارسطو ومترجم الى العربية»، في كتاب «أرشيفات التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى»، ١٩٥٦، ص ٥ ـ ٤٣.
s. Pinès: un texte inconnu d'aristote en version arabe, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1956.

٢ ـ اما التراث الثاني الذي أثار حميّة بعض المستشرقين في الغرب لدراسة الفلسفة الاسلامية فكان هو التراث المدرساني المسيحي (او ما يدعى بالتراث السكولاستيكي)(١٣). ومن المعلوم ان هذا التراث قد عانى من نسيان ظالم او رد فعل تعسفي منذ عصر النهضة، وذلك بحجة انه ارتبط «بظلمات» العصور الوسطى. ولم تبتدىء إعادة الاعتبار الى فلسفة العصور الوسطى الا في بداية هذا القرن عندما أخذ بعض الرواد المعزولين يخوضون المعركة على جبهتين(١٤) اثنتين وينجحون في فرض مصطلح «الفلسفة القروسطية» او حتى «الفلسفة المسيحية». وما إن ابتدأنا نقرأ الأعمال الكبرى لهذه الفترة بعيون غير متحيزة (او غير مثقلة بالأحكام المسبقة) حتى اكتشفنا ان الفلسفة العربية قد لعبت دوراً كبيراً في تطور الفكر القروسطي بدءاً من القرن الثاني عشر. وكان دورها عظيماً في بلورة الخلاصة التومائية (نسبة الى القديس توما الاكويني) (أي الخلاصة الفكرية التي توصل إليها هذا القديس الشهير). بالطبع فان هذه الفلسفة قد اصبحت لاغية بعد ظهور ديكارت الذي قطع مع الارسطوطاليسية والسكولاستيك القروسطي ودشّن الفلسفة الحديثة. للأسف فان النموذج العالي الذي قدمه جيلسون في إعادة الاعتبار لفلسفة القرون الوسطى لم يثر حواريين في نفس حماسة المعلم وكفاءته العلمية(١٥).

أياً يكن التقدم الذي يمكن تحقيقه من خلال هذه الدراسة التاريخية المتعلقة بانتقال

---

(١٣) غني عن القول أننا نستخدم هنا كلمة «سكولاستيكي» بالمعنى الحيادي للكلمة: اي بمعنى تعاليم المدرسة او التعاليم المدرسانية المكررة في المدارس اثناء القرون الوسطى. فبعد الدراسات التي اصدرها ايتيين جيلسون بشكل خاص أصبحنا قادرين على ان نتحدث عن الفلسفة القروسطية في المناخ المسيحي. (اما المعنى السلبي لكلمة سكولاستيكي فيعني التكرار والاجترار والبلاغيات الشكلانية الفارغة).

(١٤) نقصد بالجبهتين هنا: جبهة انصار الفلسفة الذهنوية والرياضة الشكلانية من أمثال ليون برونشفيغ، وجبهة المدافعين عن الفلسفة التومائية الضيقة الأفق (نسبة الى القديس توما الأكويني). وهذا ما استعرضه جيلسون بشكل مضيء جداً لموضوعنا. فقد درس مراحل هذا الصراع بشكل جيد. انظر كتابه: «الفيلسوف والتيولوجيا (علم اللاهوت)»، منشورات فايار، ١٩٦٠.

E. Gilson: Le philosophe et la théologie, Fayard 1960.

(١٥) وضمن هذا الخط الذي ذكرناه ينبغي ان نحيّي الجهد الدؤوب الذي تبذله الآنسة دالفرني (d'Alverny) من أجل إحياء ابن سينا اللاتيني اي كيف فهم ابن سينا في المناخ اللاتيني. فمن الواضح انه يختلف قليلاً او كثيراً عن ابن سينا الحقيقي اي الاسلامي. وأما فيما يخص باحثين من امثال جورج قنواتي ولويس غارديه فينبغي ان نحكم عليهما كعلماء اسلاميات، هذا على الرغم من انهما يعزوان نفسيهما بإلحاح الى خط الفلسفة التومائية. (فهما من الأتباع المخلصين لفلسفة القديس توما الأكويني).

الفلسفة العربية الى الوسط اللاتيني - المسيحي، فانه لا يُتوقَّع التوصل الى نتائج حاسمة بعد الآن. ربما أمكن تحقيق بعض الإضاءات والتصحيحات والتكملات للنصوص العربية الكلاسيكية (هذا على الرغم من ان التكملات أمر مشكوك فيه). ربما عثر الباحث على مخطوط مفقود اذا ما انخرط في «البحث عن ابن رشد الضائع» مثلما كان المختص بالحضارة الهلنستية يذهب «للبحث عن ارسطو الضائع»؟ من يدري؟ ولكن هذا شيء ضعيف الاحتمال فعلاً. ويبدو انه لا أمل يرتجى بعد اليوم من تضييع الوقت في مثل هذه البحوث. يضاف الى ذلك ان بحثاً من هذا النوع سوف ينصب عليه نفس اللوم والتقريع الذي انصب على المنهجية الفللوجية[١٦]. ولكن يبقى هناك مجال واحد يمكن ان يؤدي التعاون فيه بين عالم الاسلاميات وعالم القرون الوسطى الى نتائج ايجابية مفيدة. يتلخص هذا المجال بالسؤال التالي: لماذا شهدت الفلسفة الرشدية حياة خصبة جداً في الوسط المسيحي الاوروبي وبقيت ورقة ميتة في منبتها الاصلي (اي في المناخ الاسلامي)؟ هذا من جهة. واما من جهة أخرى فيمكن لكلا الاختصاصيين ان يتعاونا معاً لمعرفة الوظيفة التي أُوكلت للفلسفة العربية من قبل الفلاسفة المسيحيين او اللاتينيين. ما الدور الذي لعبته هناك، اي في اوروبا؟ ان دراسة كهذه اذا ما تمت على الوجه المطلوب سوف تقدم لنا إضاءات حاسمة وأكثر أهمية بكثير من ذلك البحث الوهمي عن التأثيرات والمصادر والاصول. فهي التي تبين لنا «العلاقات الوظائفية الفعالة» بين نمط معين من أنماط المعرفة وبين أطر اجتماعية معينة. او على العكس انها تبين لنا الصدامات والقطيعات بين هذا النمط المعرفي وتلك الأطر الاجتماعية[١٧]. لماذا

---

(١٦) دون ان نطلق حكماً نهائياً على مثل هذا البحث من وجهة نظر لاهوتية بحتة، فنحن نعتقد انه حتى اللاهوت ينبغي ان ينفتح على المنهجية السوسيولوجية ضمن المعنى الذي وضّحه لوسيان فيفر في كتابه: «معارك من اجل علم التاريخ»، منشورات ارمان كولان، ١٩٥٣، ص ٢٧٦. ثم انظر أيضاً: غابرييل لوبرا: «المؤسسات الكهنوتية للمسيحية القروسطية»، الجزء الاول، مقدمات، ١٩٥٩.

L. Febvre: Combats pour l'histoire, A. colin, 1953, PP. 276

G. Le bras: Institutions ecclésiastiques de la chretienté médiévale, 1, prolégomènes, 1959.

(١٧) انظر: جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٦.

G. Gurvitch: Les cadres sociaux de la connaissance, P.U.F. 1966.

(والمقصود بذلك ان المعرفة لا يمكن ان تنشأ في اي اطار اجتماعي كان. وانما ينبغي ان تتوافر الشروط الملائمة لها لكي تستطيع الانتشار. فمثلاً نلاحظ ان بعض أنماط المعرفة الابستمولوجية او العلمية المحضة معدومة بشكل شبه كلي في الساحة العربية والاسلامية. وكذلك المعرفة النقدية =

يقبل مجتمع ما الفلسفة ويرفضها مجتمع آخر؟ ولكن للأسف فنحن مضطرون للقول بان مثل هذا الفضول المعرفي ومثل هذه التساؤلات لم تخطر حتى الآن على بال مؤرخي العصور الوسطى ولا على بال المستشرقين الفللوجيين. نقول ذلك على الرغم من ان هؤلاء الآخرين معذورون الى حد ما بسبب تأخر دراساتهم بالقياس الى الدراسات اللاتينية ـ المسيحية. ان الدراسات المقارنة التي ندعو اليها هنا بكل قلوبنا سوف تضع حداً لتلك المبالغات والأفكار المبتذلة من كثرة ما هي شائعة. اقصد اولئك الذين لا ينفكون يتحدثون عن الفكر «العبقري» لابن رشد وابن خلدون، على الرغم من انهما بقيا دون اي صدى في ارضهما الاصلية بالذات. وكذلك الامر فيما يخص مديونية المسيحية القروسطية تجاه الفلسفة الاسلامية، فلا ينبغي ان نبالغ فيها كما يفعل الايديولوجيون العرب الذين يطنّبون بالتراث. لا ريب في ان ابن رشد مهم وكذلك ابن خلدون ولكن لا تنبغي المبالغة في أهميّتهما وتحويلهما الى أساطير فالأهم من ذلك هو ان نعرف لماذا فشلا في التأثير على مجتمعهما الأصلي؟ وكذلك الأمر فيما يخص الفلسفة العربية ـ الاسلامية. فهي أيضاً ينبغي ان تُقيَّم من خلال سياقها التاريخي وبالقياس الى ذلك السياق بالذات. واذن لو تمت تلك الدراسة المقارنة بين مصير الفلسفة في الوسط اللاتيني ـ المسيحي، ومصيرها في الوسط الاسلامي لربما توصلنا الى استكشاف جديد للغاية المشتركة لكل الفكر القروسطي: بصفته «ايمانا يبحث عن التعقُّل والفهم» كما يقول القديس اوغسطين[١٨].

= التاريخية للأديان فهي لاتزال ممنوعة تماماً داخلَ الأطر الاجتماعية الاسلامية (او داخل المجتمعات الاسلامية). هذا في حين ان الخطاب الايديولوجي او التبجيلي او التقديسي شائع في كل مكان...).

(١٨) هذه العبارة هي للقديس أوغسطين. كان السيدان لويس غارديه وجورج قنواتي قد ألّفا أعمالاً خصبة تمشي في اتجاه المسار الذي نشير اليه. فهما يجسّدان بصفتهما عالمين من علماء الاسلاميات الموقف المثالي للانفتاح على الآخر وللمقدرة على استقباله؛ المقصود بالآخر هنا التراث الاسلامي. وهما يمتلكان بصفتهما مسيحيّين معرفة حميمة وعميقة بالفلسفة التومائية (فلسفة القديس توما الاكويني). ولكننا مع ذلك نأسف لان منهجيتهما لا تلبي دائما الأهداف التي نسعى اليها. ونأمل ألا نكون ظالمين اذا ما قدمنا الملاحظات التالية:

ـ فهما يركّزان جل اهتمامهما على دراسة العقائد لوحدها (اي معزولة عن المشروطيات الاجتماعية ـ التاريخية).

ـ وهما يدرسان هذه العقائد في حقيقتها الجوهرية دون ان يكشفا عن تاريخية الجانب الاجتماعي ـ السياسي منها، اي عن تغيُّره بمرور الزمن واختلاف المجتمعات البشرية. كما ولا يهتمّان بدراسة =

٣ ـ ان المؤرخين المعاصرين للفلسفة الاسلامية سواء أكانوا تابعين للتراث الفللوجي أم للتراث السكولاستيكي المسيحي لا يستطيعون الاستغناء عن اللجوء الى المصادر القديمة: اي الى التراث التاريخي المحلي. وبهذا الصدد يمكننا ان نسجل فوراً الملاحظة التالية: لقد وقع العلم الاستشراقي تحت وطأة الهيمنة شبه الكلية للتراث السنّي. والسبب واضح: هو ان المستشرقين ولدوا احياناً او سافروا كثيراً او اقاموا طويلاً في بلدان اسلامية سنية. وكان من الطبيعي ان يتأثروا بذلك. اما الاسلام الشيعي الذي تعرض للاحتقار والاتهام بالهرطقة وعانى من اضطهاد الاسلام الرسمي طيلة قرون عديدة فلم يحظ بالمكانة التي يستحقها على خارطة الدراسات الاسلامية التي يقوم بها المستشرقون. ونلاحظ انه لا يحتل المكانة التي يستحقها حتى في اعمال مستشرقين منفتحين جداً كماسينيون وغولدزيهر.

صحيح ان مؤلفات كبرى كتاريخ اليعقوبي والطبري والمسعودي، الخ.. قد لقيت ناشراً يطبعها في وقت مبكر، ولكن لم يشر اي دارس حتى الآن الى الجانب الشيعي او السرّي الشيعي فيها[١٩] فلماذا هذا الصمت؟ مهما يكن من أمر فان

= الفئات الاجتماعية التي تعتنقها، ولا بدراسة أهميتها وأصولها ومطامحها وآمالها. نقول ذلك ضمن مقياس ان المصادر التي وصلتنا تسمح بذلك بالطبع. (اي ضمن مقياس ان المخطوطات القديمة التي وصلتنا كانت كافية لدراسة هذه الفئات الاجتماعية وتقدم لنا المعلومات الأولية الضرورية لذلك).

ـ بما انهما لا يوليان الا مكانة قليلة للاسلام الشيعي (او للفكر الشيعي) فانهما لا يقدمان الفكر السني بشكل صحيح: اي من خلال جو المنافسة الحامية والصراع الاحتجاجي الذي نشأ فيه أو ترسخ فيه. (فهكذا نتوهم ان الاسلام السني كان موجوداً منذ البداية وانه نشأ وترعرع في مناخ سلمي لانه لم يكن هناك غيره في الساحة. وهذا تصور خاطىء للأمور).

ـ لا يمكن لمنهجيتهما المقارنة ان تعطي كل ثمارها في الحالة الراهنة للدراسات التيولوجية عن الاسلام (فهي حالة متأخرة جدا). فلا توجد دراسات سوسيولوجية وتاريخية معمّقة عن الاسلام كتلك التي كرسها الأستاذ العميد «غابرييل لوبرا» للمسيحية. يضاف الى ذلك ان الاسلام المعاصر قد قطع بشكل كامل عملياً مع الروح التيولوجية التي سادت في العصر الكلاسيكي (عصر الانتاج والبحث والابداع) بمعنى انه لا يوجد لاهوت حديث في الاسلام. لتوضيح هذه النقطة أكثر نحيل القارىء الى عرضنا النقدي لآخر كتاب أصدره لويس غارديه: «المسائل الكبرى لعلم الكلام (او علم اللاهوت) الاسلامي: الله وقدر الانسان»، منشورات فران، ١٩٦٧. وقد نشر عرضنا هذا في مجلة «ارابيكا» (Arabica), 2/1969.

- **Louis Gardet: Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme. Vrin, 1967.**

(١٩) ولكن هذا يشهد في ذات الوقت على حجم التعاون الوثيق بين الشيعة والسنة من اجل بلورة الثقافة العربية والادب العربي. ولكن التراث السني استطاع ان يطمس بسهولة الجانب الشيعي من مؤلفات=

الجزء الاكبر من الأدبيات «الهرطقية» والأدبيات الشيعية المحضة لم يلفت انتباه بعض المستشرقين الا منذ ثلاثين عاما فقط[٢٠]. نقول ذلك ونحن نعلم انه لا يمكن فهم الخلفية السياسية والاجتماعية ـ الثقافية للفكر الاسلامي ما لم نأخذ الأدبيات الشيعية بعين الاعتبار. فتغييبها يعني دراسة الفكر الاسلامي بشكل ملتوٍ ومُجتَزأ ومتحيِّز وناقص. كان السيد هنري لاوست يلحّ كثيراً في دروسه التي يعطيها في الكوليج دوفرانس على حقيقة ان الادب العربي ـ بما فيه شعر ما بعد الفتنة الكبرى ـ قد ولد في مناخ من الصراع السياسي والعقائدي والتوترات الاجتماعية. فالأعمال الأدبية سواء أكانت ذات تبعية سنيّة ام شيعية تحمل كلها دمغة ذلك الصراع المذهبي. وأحياناً تكون هذه الدمغة قوية او ضعيفة، صريحة او ضمنية. وهي في كل الأحوال تعبر عن ذلك الصراع الدائر بين اسلام غالب واسلام مغلوب، وكلٌ منهما يدعي بكل إصرار وعنف اعتناق الاسلام الصحيح دون سواه. وامتلاك الاسلام الصحيح يعني امتلاك المشروعية، وهذا شيء ليس بالقليل. وبالتالي فلا يمكن للمؤرخ الحديث ان يتوصل الى الاسلام التاريخي بكل أبعاده الا عن طريق مقارعة النصوص الأولى ببعضها البعض. عندئذ يمكن تجاوز التصورات الذاتية والسطحية التي يمتلكها الطرفان المتخاصمان اي السني والشيعي عن بعضهما البعض وعن ذاتهما. وإلا فلا يمكن زحزحة هذه الاشكالية المزمنة والمستعصية عن موقعها قيد شعرة.

= في حجم واهمية كتاب «الأغاني» لابي الفرج الاصفهاني. انظر بهذا الصدد قول سيد حسن الصدر الذي يعتقد بان التراث الثقافي للاسلام هو من صنع الشيعة. ورد ذلك في كتابه «تأسيس الشيعة»، مصدر مذكور سابقا. (ولكنه رد فعل مبالغ فيه. فكما ان السنة يحاولون حذف إسهام الشيعة في بلورة التراث، فان الشيعة يبالغون في تقدير دورهم).

(٢٠) نقول هذا الكلام ونحن نفكر بأعمال ستروثمان، هـ. ريتر، ايفانو، هنري كوربان. ومّما يُؤسف له انه لا يوجد في اللغة الفرنسية كتاب معادل حتى لكتاب د. م. دونالسون (لندن ١٩٣٣)، الذي لم يعد كافياً. ان أعمال البحاثة الشيعة تبدو مهمة جداً في بعض الأحيان. نذكر من بينها كتب سيد حسين يوسف مكي العاملي، وكتب محمد حسين الزين، وكتب محمد محسن نزيل سامراء، وكتب جواد مغنية، الخ.. قلت بأنها مهمة حتى ولو لم يكن ذلك الا لقيمتها كشاهد على إيمان ووعي تاريخي حزين واحتجاجي. ولكنها، ككتب الشيعة في الماضي، لا تؤثر اطلاقاً على البحاثة السنّة ولا تلفت انتباههم. انظر كبرهان على ذلك تلك المماحكة الجدالية التي انفجرت مؤخراً بين شيخ الازهر محمد ابو زهرة، وبين يوسف مكي العاملي، وذلك في كتاب: «عقيدة الشيعة في الإمام الصادق» بيروت، ١٩٦٣. (فالقوي او المنتصر لا يعبأ ابداً بالمغلوب او بالضعيف. وهذه هي سنة التاريخ).

ربما بدت هذه الملاحظات السريعة بمثابة اللاغية او التي لا حاجة اليها بعد ان وجدت في الساحة تلك الاعمال الخصبة لهنري كوربان. فمن المعلوم انه لا يزال يتابع دراسته للاسلام الشيعي منذ حوالي العشرين عاماً. وبالتالي فربما اعترض احدهم قائلاً: لا يمكنك ان تتحدث عن غياب الاسلام الشيعي او تغييبه بعد كل هذه الاعمال والدراسات التي يقوم بها كوربان. ولا ريب في ان لهذا الكلام بعض الصحة. نود ان نشير هنا الى آخر كتاب أصدره بعنوان «تاريخ الفلسفة الاسلامية». وفيه يعتمد المؤلف على أعماله العديدة السابقة لكي يقوم برد فعل قوي ضد الأولوية، بل وحتى الأسبقية التي حظي بها الاسلام السني. ولا يوفر غضبه حتى الاستشراق فيما يخص هذه الناحية. ولا يمكن لأحد بعد تدخل هنري كوربان ان يقلّل من اهمية البعد الشيعي في الفكر الاسلامي. وقد ذهب كوربان في عملية إعادة الاعتبار للاسلام الشيعي الى حد بعيد. وكما قال عنه أحد الاختصاصيين: «لقد أنجز هذه العملية بأسلوب رائع نادر. ولم يتردد في اختراع المصطلحات الجديدة من اجل تشكيل فكر رشيق، نفّاذ، قوي، ملح، بل وحتى طاغ في قوته وهيمنته.

وعلاوة على ذلك فان هذا الفكر يتمتع بخيال شعري مجنح، حساس يعرف كيف يتذوق التعابير الروحية الأكثر إشراقاً ولمعاناً»[٢١].

ولكن أعمال كوربان لا تخلو من السلبيات. فهو بدلاً من ان يفرض نوعاً من التوازن بين كلا الاسلامين، السني والشيعي، راح يقلب المعادلة كليا لصالح الاسلام الشيعي و«الفلسفة النبويّة». فهو يرى ان هذه الفلسفة هي وحدها القادرة على تفسير «كيفية المرور من اللغة الإلهية الى اللغة البشرية» (إنظر الفلسفة الاسلامية، ص ٢٦). فيما وراء هذا التطرف المؤسف ولكن المحصور بحالة الاسلام نجد انفسنا في مواجهة مشكلة أكثر عمومية واتساعاً. وهي مشكلة مرعبة تواجه اي مؤرخ للأفكار. تكمن هذه المشكلة في السؤال التالي: الى اي مدى يمكن ان نقول بان حياة الافكار مستقلة عن معطيات التاريخ الواقعي المحسوس؟ من الملاحظ ان هنري كوربان يحسم المسألة بشكل قاطع ضد نواقص المنهجية

---

(٢١) بهذه الكلمات الموفقة كان جورج قنواتي قد قدم هنري كوربان في مقالته «المعرفة الروحية (اي الغنوصية) والفلسفة». منشورة في مجلة «دفاتر الحضارة القروسطية»، ١٩٦٣/ ٢، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

- G. Anwati: Gnose et philosophie, in cahiers de civilisation médiévale.

الفللوجية، التاريخوية، الحرفية، العقلانية من اجل ان يكشف عن الروح الخصوصية للوعي الشيعي. ولكنه يشطح كثيراً في الخيال ويقطع الفكر عن حركة الواقع المادي بشكل غير مقبول. وكنا نحن قد نهضنا ضد نواقص هذه المنهجية الفللوجية بل وحتى مخاطرها ولكن ضمن اتجاه آخر ومنظور مختلف. يقول السيد هنري كوربان: «ان الفلسفة النبوية تكشف النقاب عن عالم فوق تاريخي وتفترض وجود فكر لا يمكن سجنه في الماضي التاريخي ولا في حرفية النصوص التي تثبت تعاليمه على هيئة عقائد جامدة ولا في الأفق المحصور بقوانين المنطق العقلاني ووسائله» (المصدر السابق ص ٤٣).

* * *

ها نحن نجد انفسنا ايضا مسجونين في شبكة من المطالب المتناقضة بعد ان وصلنا في حديثنا الى نهاية الشوط. في الواقع ان اياً من هذه المناهج او التراثات التي استعرضناها آنفا لا ينبغي ان يرفض كليا. ولكن لا نستطيع ان ننسى انها جميعا واقعة تحت تأثير تلك الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية التي تحدثنا عنها في مستهل كتابنا هذا.

في الواقع اننا انتهينا بعد أخذٍ وردّ الى الخلاصة التالية: ينبغي على المنهج ان يدرس الظواهر من خلال التداخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح/ونسق الأشياء المادية، الواقعية. فالتأملات الأكثر تجريداً والأكثر مجانية من حيث الظاهر لها دائماً علاقة مع بواعث فردية وجماعية شديدة المحسوسية والواقعية. ولحمة التاريخ منسوجة من هذه العلاقات المادية والروحية. واذا ما أراد المؤرخ ان يعيد كتابتها في كل واقعيتها النابضة بالحياة فان عليه ألا يعطي الأولوية لأي عنصر من العناصر الداخلة في التركيب. فكلها تستحق الاهتمام. ولكن ذلك لا يدفعه الى إنكار إمكانية وجود «لاهوت للتاريخ» بالطريقة التي بلوره عليها هنري مارو[٢٢]. لكي نتحاشى القراءة الخطية المستقيمة والتجريدية التي تكسر وحدة النصوص من

---

(٢٢) انظر كتاب هنري مارو: «تيولوجيا التاريخ» او «لاهوت التاريخ». منشورات سوي، ١٩٦٨. من الملحوظ ان الفكر اللاهوتي المسيحي يستمد جزءاً كبيراً من قوته اليوم من انفتاحه المتزايد على مكتسبات العلوم الانسانية، وبخاصة على علم التاريخ الكلي او الشمولي، اي الذي يشمل مختلف العلوم الانسانية، باعتبار ان التاريخ قد اصبح أمّ العلوم. انظر بهذا الصدد اعمال اللاهوتيين الفرنسيين الكبار من امثال: إيتين جيلسون، شينو، كونغار، دولباك، الخ...

- E. Gilson, R.P. Chenu, Y. Congar, H. de le Bac, etc...

اجل ان تفرض استمرارية تواصلية مصطنعة في مجال تاريخ الأفكار، فسوف نلجأ الى استخدام التحليل الموضوعاتي (من موضوع) والتأويل السوسيولوجي. (بمعنى اننا سوف نستخدم المنهجية الأفقية بدلاً من المنهجية الشاقولية. سوف ننظر الى العمل بحد ذاته ولذاته قبل ان نهتم بتأثير النصوص السابقة عليه، او نحاول استكشاف هذه التأثيرات العتيقة فيه).

اما التحليل الموضوعاتي فيلجأ الى شيء آخر للاستعانة به هو: علم المعاني البنيوية، كما ويلجأ الى دراسة الأساليب البلاغية الموجودة في كل نصوص الادب. فنحن في الواقع نعتبر النص (اي نص) بمثابة **جسد كلي مُتقَن الصنع ومتماسك**[٢٣]. انه عبارة عن **شبكة** من المعاني والدلالات التي تحتل وعي القارىء حتى لتكاد تملأ عليه أقطار نفسه بواسطة العلاقات المعنوية الكائنة بين مفاهيم النص الاساسية، وليس بواسطة تاريخ كل مفهوم مأخوذاً على حدة ومعزولاً عن سياق النص. من هنا تركيزنا على وحدة النص وتكامليته. ان الموضوع بالمعنى الذي نقصده ليس «صنفاً حسّياً» او نوعاً او باعثاً كما هو عليه الحال في النصوص الادبية الكبرى، وانما هو عبارة عن فكرة تفرض نفسها بواسطة طبيعتها التكرارية والالحاحية والوجودية والبنيوية[٢٤]. وذلك لاننا ندرس نصا فلسفياً لا نصاً جمالياً بحتاً كما يفعل النقد الادبي. سوف نرى لاحقاً كيف ان الفضائل والرذائل مثلا كانت قد هيمنت على النفوس كالهوس الى درجة انها أثارت لغة تشتغل بواسطة الصور المُسقطَة على جدول (او لائحة) فهناك جدوال إحصائية كاملة بالفضائل والرذائل. وبفضل هذه الطريقة فان مجرد الاستشهاد بالنصوص القديمة او تكرارها

(٢٣) وهذا الحكم يتناقض مع ذلك الرأي الشائع في اوساط المستشرقين والذي يقول بان كتب الادب فوضوية، مشتتة، متبعثرة، بدون سلك ينظمها... وعندما نقول كتب الأدب فاننا نشمل القرآن أيضاً لانه يشكل إحداها من وجهة النظر هذه. ولكن وجهة نظرنا تختلف لأننا نعتمد مفهوم عالم الالسنيات «ل. هيجلمسليف» للنص. فهو يرى فيه نوعاً من **الوحدة** المُشكَّلة من عناصر مستقلة ومتفرقة. نقول ذلك ونحن نحصر تحليلنا بالمستوى المعنوي للنص، لا بالمستوى الصوتي او الشكلاني الحرفي. (بمعنى ان علم الالسنيات الحديث يكشف عن وحدة عميقة تربض تحت هذا التشتُت الظاهري لمختارات الأدب الكبرى: كالأغاني، والعقد الفريد، الخ..).

(٢٤) ان رولان بارت اذ يحدد «الموضوع» (le thème) بانه نوع حساس او رقيق الحساسية فانه يحصر استخدامه بالنصوص الأدبية. أنظر بهذا الصدد كتابه: «ميشليه بقلمه»، منشورات سوي، ١٩٥٤. سوف نرى ان **الافكار** الاخلاقية ـ الدينية المكرَّرة كثيراً في كتب **الادب** يمكن اعتبارها بمثابة انواع حساسة تحرك الروح والقلب. (اي بمثابة مواضيع. بعض المترجين العرب أخذ يترجم كلمة (le thème) الفرنسية بالثيمة، اي ينقلها كما هي. ولكننا نفضل ترجمتها بالموضوع).

بشكل «استعبادي» كما يقال يتخذان دلالتهما الحقيقية ووظيفتهما الفعلية في كتب الادب (بالمعنى العربي الكلاسيكي للكلمة). فالواقع ان طرائق الأدب هذه هي عبارة عن مجريات أسطورية او تدل على عقلية اسطورية كانت سائدة في ذلك الزمان. ولكن عندما ينظر اليها العالم الفللوجي العقلاني فانه لا يرى فيها الا إثقالاً للنص وإضعافاً له (بمعنى آخر فانه لا يفهمها او يرفض ان يفهمها كما هي).

اذا ما أخضعنا النصوص الفلسفية العربية لهذه المنهجية الجديدة(٢٥) فاننا ندرك عندئذ ان مفاهيم من نوع ابتكارية الفكر او تقدمه بالقياس الى ما سبق، او فكرة الإبداع الفلسفي المحض ما هي الا مفاهيم تعسفية (وهي المفاهيم التي تؤكد عليها النزعة التاريخوية الفللوجية كثيراً اي منهجية الاستشراق الكلاسيكي). فاذا كانت عمليتا الاستشهاد والتكرار الطاغيتان على كتب الادب تؤديان في نهاية المطاف الى إضعاف العقل التحليلي، فانهما تشكلان داخل اطار الفكر الاسطوري وسائل فعالة جداً للتقدم. أقصد بالتقدم هنا العودة الى الوراء: اي العودة الى معنى كان التعبير عنه بشكل مليء وكامل قد تم من قبل المعلم ـ المؤسس، او من قبل النبي في زمن يعلو على كل الأزمان. (اي من قبل ارسطو بالنسبة للفلاسفة، او محمد بالنسبة للمؤمنين). هكذا نفهم كيف ان الفيلسوف المسلم كان يكنّ للمعلم الأول (اي ارسطو) احتراماً دينياً يشبه الاحترام الذي يكنه المؤمن للنبي. فكلاهما ينظران الى الوراء ويتعلقان بالكتابات المقدسة او الفلسفية ويسبحان هنيئاً مريئاً في نفس المناخ العقلي الاسطوري. فلا يمكن ان يوجد شيء جديد بعدهما. وفكرة التقدم بالمعنى العقلاني الحديث لا معنى لها هنا. التقدم الحقيقي هو العودة اليهما بأكبر قدر ممكن. لذلك سميت هذه العقلية بالاسطورية. هكذا نجد ان الحل الذي اخترناه لفهم معنى النصوص الفلسفية العربية ـ الاسلامية وإدراك أهميتها يتلخص في التركيز على هذه النصوص بذاتها ولذاتها. وليس اتخاذها فقط مجرد أداة لمعرفة مدى

(٢٥) وهذا الأمر ينطبق على النصوص المنطقية عندما تكتفي باستخدام القواعد الصحيحة لممارسة العقل بطريقة تربوية صرفة (وهذه ليست حالة ابن سينا). واما فيما يخص النصوص الميتافيزيقية فسوف نرى في الفصل السابع انها تستخدم معجماً لفظياً يمكن استخراج موضوعات حسيّة بناء عليها. (قلنا موضوعات حسيّة، وكان يمكن ان نقول موضوعات فقط. فالواقع ان رولان بارت كمختص بالنقد الأدبي يهمه الجانب الجمالي او الفني من الموضوع بالدرجة الأولى. اما باحث في تاريخ الفكر كأركون فيهمه اي موضوع بشرط ان يتكرر في النص الى درجة انه يشكل موضوعاً بالفعل. هكذا نجد ان الموضوع له علاقة بالهوس او بالتكرار ثم باستخدام نوع معين من الألفاظ والمفاهيم).

تأثير الفلسفة الاغريقية عليها وكيف وصلت اليها او ذابت فيها وهل نجحت في تقليد النموذج ـ الأصل ام لا، إلخ... وهذا التفسير الجديد يؤدي بنا الى تفسير مكمل له: الا وهو علاقة هذه النصوص بجمهورها العربي ـ الاسلامي في ذلك الزمان. ونحن نهدف من ذلك الى تبيان ان أسلوب الاستشهاد الذي يكثر في كتب الأدب (من فلسفية وغير فلسفية) ليس مستخدما للشهادة على حقبة غابرة، مضت وانقضت، وانما هو عبارة عن **إعادة تنشيط او تحيين لحقائق متجسدة وممتحنة هنا والآن**. فعندما يستشهد مسكويه بحكمة هندية او مثل اغريقي او فارسي فانه يريد ان يوظفه في الحاضر. والسؤال الاساسي المطروح هنا هو التالي: كيف وجد الجمهور المثقف في المجتمع البويهي مشاكله الخاصة في كل هذه الأدبيات القائمة على الاستعارة والاستشهاد والتكرار؟ ولماذا؟ بل اكثر من ذلك فان الشيء المهم هو التالي: ان من يريد ان يدرس «تراتب انواع المعرفة طبقاً للأطر الاجتماعية»[٢٦] ينبغي عليه ان يجيب على السؤال التالي: لماذا راحت المعرفة الفلسفية **تنحو** لاحتلال المرتبة الأولى في المجتمع البويهي كما حصل ذلك في أثينا[٢٧] سابقا؟ (ولماذا قضي على المعرفة الفلسفية في العالم الاسلامي بعدئذ ولقرون طويلة؟). فمن المعلوم ان كل مجتمع معين يحبذ هذا النوع من المعرفة دون غيره، ومن المعلوم أيضاً انه ليست كل أنواع المعرفة مسموحة في اي مجتمع. هناك شروط معينة ينبغي ان تتوافر قبل ان تصبح المعرفة الفلسفية مثلاً او العلمية البحتة او التاريخية ممكنة الوجود في مجتمع ما. المعرفة ليست حرة وليست سهلة وليست مباحة الى الحد الذي نتصوره او نتوهمه بشكل مثالي ساذج. المعرفة أخطر مما نظن. لقد أصبح هذا النوع من البحوث العلمية متوافراً الآن في الساحة الفرنسية، وهو ينثال علينا من عدة جهات، وبخاصة من جهة مؤرخي الفكر الاغريقي. فمن الواضح ان اهتماماتهم

---

(٢٦) أنظر: جورج غورفيتش «دراسات في علم الاجتماع»، الجزء الثاني، ص ١٢٥. نلاحظ ان المؤلف يميز هنا بين سبعة انواع من المعرفة، وهي تتطابق مع سبعة أنماط من المجتمعات الكليّة (اي المجتمعات البشرية).

- **G. Gurvitch**: Traité de sociologie, 11, P. 125.

(٢٧) لا نجرؤ على القول بانها كانت تحتل المرتبة الأولى، وذلك لأن العلوم التقليدية اي الدينية ـ الاسلامية كانت دائماً حيّة وقوية. ولكن ينبغي ان نقيِّم، ضمن منظور متخلص من هيمنة المذهب السني، نصيب العقلانية في أعمال مفكرين كالباقلاني، وعبد الجبار، والسيرافي، وابن جني، وابن بابويه، الخ... فيما يخص النحو مثلا انظر: جيرار تروبو: «علم النحو في بغداد بين القرن التاسع والثالث عشر الميلادي» مقالة منشورة في مجلة «آرابيكا»، عدد خاص ١٩٦٢، ص ٣٩٧.

- **G. Troupeau**: La grammaire à Bagdad du IX^e^ au XIII^e^ siècle, in Arabica, 1962.

تلتقي هنا باهتماماتنا تماما[٢٨]. وقد وصل الأمر بأحدهم الى حد القول بان «المثالية الافلاطونية او الفلسفة الافلاطونية ليست ثمرة ذاتية عارضة، وانما لها قاعدة تاريخية مؤكدة». هكذا نرى كيف يرتبط الفكر بحركة الواقع، مهما يكن تحليقه الفلسفي عالياً. ذلك ان ديمقراطية أثينا وأزمتها قد أثارت فكر افلاطون وغذّته. وكذلك الأمر فيما يخص الفكر السياسي لارسطو. فلا يمكن فهمه الا اذا أخذنا بعين الاعتبار ذلك الفشل الفعلي الذي مُنِيَ به البرنامج الفلسفي الافلاطوني. فالقول بانه لا يمكن صياغة مفهوم عام للدولة إلا ضمن منظور منهجي يعني إنكار وجود صورة مثالية للدولة يمكن ان تقابلها حقيقة محسوسة كائنة من كانت. وهكذا تحل المعرفة العلمية «للوقائع الاجتماعية» محل المطالبة بدولة مثالية عادلة...»[٢٩]. (وهذه النزعة المثالية تعني اليأس تماماً من امكانية تطبيق الأفكار الجيدة على ارض الواقع، والاكتفاء بتأملها نظرياً وتجريدياً).

لقد استغل جان بيير فيرنان بكل براعة النتائج الأساسية المتراكمة عن التاريخ العام لليونان القديمة ووسّع من هذا التحليل لكي ينطبق على «أصول الفكر الاغريقي» مأخوذاً بكليته وعرف كيف يستفيد من أعمال كل مؤرخي الحضارة اليونانية. وهكذا لا يعود التحليل أسير تلك الفكرة الشائعة عن «المعجزة الاغريقية» التي تستعصي على كل تفسير، وانما يصبح واقعياً محسوساً. أقصد بأنه يصبح منصبّاً على واقع ثري يضج بالتحولات الدينية والاقتصادية والاجتماعية. وفي هذا الواقع نجد ان الفكر يرافق صعود حضارة ما ويدعمها واذن فحتى المعجزة الاغريقية لها علاقة بالواقع والتاريخ. بعد ان نطلع على التحليلات الدقيقة والمرهفة التي يخصصها جان بيير فيرنان للمدينة الاغريقية او للمجتمع الاغريقي نلاحظ ان هناك تشابهات عديدة مع المدينة الاسلامية. صحيح ان المؤلف ينتهي الى نتيجة صارمة اكثر مما يجب في نظرنا ولكنها تطرح مشكلتنا بكل وضوح. لنستمع اليه يقول:

(٢٨) يمكن للقارىء ان يجد رد فعل واضحاً جداً ضد المنهجية الفللوجية والتاريخوية (او التاريخانية) في كتاب مؤرخ الفلسفة بيير أوبنك: «مفهوم الحذر لدى ارسطو» ص ٢٦ ـ ٢٧، المطبوعات الجامعية الفرنسية. ١٩٦٣.

- **P. Aubenque**: La prudence chez Aristote, P.U.F, 1963.

(٢٩) انظر كتاب فرانسوا شاتليه: «ولادة التاريخ: تشكُّل الفكر التاريخي في اليونان»، باريس، ١٩٦٢، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

- **F. Chatelet**: La naissance de l'histoire; la formation de la pensée historienne en Grèce, Paris, 1962.

«هناك حدثان مترافقان: استهلال عهد المدينة، وولادة الفلسفة. ان الروابط بين هاتين الظاهرتين وثيقة جداً. ولهذا السبب يمكن القول بان الفكر العقلاني **متضامن منذ نشأته مع البنى الاجتماعية والعقلية للمدينة الاغريقية**. وهكذا عندما نموضع الفلسفة في التاريخ فاننا ننزلها من السماء الى الأرض ونخلّصها من طابع الوحي المطلق الذي ربطوه بها أحيانا. ورأوا بذلك في العلم الجديد للأيونيّين العقل اللازمني الذي جاء لكي يتجسد في الزمن المثالي»[٣٠]. (بمعنى انه ينبغي نزع هالات التقديس حتى عن فلاسفة كبار مثل افلاطون وارسطو ودراستهم من خلال عصرهم وبيئتهم. ففكرهم ليس نازلاً من السماء كما يتوهم المعجبون السذّج).

بقي علينا ان نحدد بدقة طبيعة هذا التضامن بين البنى الاجتماعية والبنى العقلية او بين الفكر والواقع، ومدى حجمه وأهميته. ان المهمة صعبة بالنسبة للمثال الاسلامي. أقصد مهمة تبيان ذلك فيما يخص التراث العربي ـ الاسلامي. وذلك لأن التنافس بين الاسطورة والعقل، اي بين رفض المدينة بصفتها ساحة للعمل التاريخي المحسوس او قبولها يتعقّد أكثر بسبب تدخل عامل ثالث الا وهو: الإيمان بالوحي التوحيدي الذي يقول بوجود إله حي، خلاق، يدعو البشر لتشكيل أمة روحية كونية (أمة المسلمين). هكذا نجد ان الفلسفة العربيّة ـ الاسلامية تحيلنا في آن معاً الى التجربة الأثينية والى تجارب المدن الهلنستية التي كانت تعيش فيها جماعات من اليهود والمسيحيين. ولهذا السبب فان دراسة أعمال فيلون الاسكندراني تتخذ أهمية كبيرة بالنسبة لنا. نقول ذلك وبخاصة ان أعماله قد أصبحت الآن في متناول أيدي الجمهور الفرنسي. فقد صدرت في طبعة جديدة وقدم لها المستشرق المعروف روجيه ارنالديز. وقد تساءل أرنالديز في مقدمته الطويلة عن العلاقات الكائنة:

«١ ـ بين مؤلفات فيلون المتعلقة بتفسير قوانين موسى من جهة وبين الحياة الاجتماعية والسياسية لليهود في الاسكندرية من جهة أخرى.

٢ ـ بين الأفكار الدينية والأخلاقية والفلسفية لفيلون وبين اليهودية الاسكندرانية»[٣١].

---

(٣٠) انظر جان بيير فيرنان: «أصول الفكر الاغريقي»، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ص ١٢٧. هو انا الذي يشدّد تحت السطر.

- **J.P. Vernant**: Les origines de la pensée grecque, P.U.F, 1962.

(٣١) انظر روجيه ارنالديز، المقدمة العامة، منشورات سيرف، ١٩٦١، ص ٢١

- **R. Arnaldez**: Introduction générale, in De Opificio Mundi, cerf, 1961.

ويردف ارنالديز قائلاً: ان المؤرخ في الوقت الذي يعلم فيه انه لن يتوصل بالضرورة الى «الجواب المرغوب» فانه حريص على «طرح المشاكل المتعلقة بالمسألة من أجل ان يقدم بعض الإضاءات لمن يريد ان يهتدي...»[٣٢]. ونحن سنقدم بدورنا تأويلاً لأعمال مسكويه ضمن نفس الروح. ثم نقدم من خلال هذه الأعمال تأويلاً لكل الفلسفة التي سادت المجتمع البويهي أثناء تلك الفترة. (اي في القرن الرابع الهجري).

٢ ـ تحليل موضوعاتي «التهذيب الأخلاق» و«للحكمة الخالدة» (جاويدان خرد)

ـ مشكلة المصادر والأصول في كتاب «تهذيب الاخلاق»

على عكس العادة الشائعة لدى مؤلفي القرون الوسطى فان مسكويه قد ألزم نفسه بقاعدة عامة في كل كتبه ألا وهي: تسمية مصادره بدقة[٣٣]. إليكم مثلاً ما يقوله بهذا الصدد في كتاب «تهذيب الاخلاق»، (ص ٨٩): «وأرسطوطاليس انما بدأ كتابه بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق، ليُعرف ويتشوّق. ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه أيضاً عنه في مواضع أخر، ليجتمع لنا ما فرقه ونضيف الى ذلك ما أخذناه عن مفسري كتبه والمتقبلين لحكمته نحو استطاعتنا». وهذه النزاهة الفكرية تبدو بشكل أقوى وأشد في أول الكتاب الثالث (او المقالة الثالثة) حيث يقول: «نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد ان نحكي ألفاظ ارسطوطاليس اقتداء به وتوفية لحقه» (ص ٩٠) وبفضل هذه المنهجية فانه حتى القراءة السريعة للكتاب تبين لنا الى اي مدى أصبح فيه فكر المؤلف معتمداً على أدبيات مشهورة أصبحت كلاسيكية حول الموضوع اي أصبحت مكرسة ومعروفة من قبل جميع المفكرين في عصره. ولكن ينبغي التمييز هنا بين المصادر المهيمنة والمصادر الثانوية. فارسطو مثلا ينتمي الى خانة المصادر المهيمنة. ذلك ان مسكويه قد استشهد به (٢٤) مرة. وأما افلاطون وجالينوس فقد استشهد

---

(٣٢) المصدر السابق، ص ٤٤. من المهم ان نلاحظ ان المؤلف يرفض التفسير الفلسفي الذي قدمه «بريهييه» واولئك الذين يرون ان فيلون الاسكندراني «ينظِّر تجريدياً ليهودية مثالية ليس لها اي حقيقة تاريخية» او ليس لها اي علاقة بالواقع التاريخي. (المصدر السابق، ص ٢٢).

(٣٣) ولكنه لا يفعل ذلك في كل مكان وبشكل منتظم على طريقة البحاثة الحديث والمتبحّر في العلم.

بكل منهما أربع مرات فقط. واما النبي محمد والإمام علي فتم الاستشهاد بهما مرتين لكل واحد[٣٤]. وهكذا يمكننا التأكد من ثبات الفلاسفة المسلمين على موقف دائم. فهم يتبنّون معظم تصورات ومفاهيم «الحكيمين»[٣٥]، اي افلاطون وارسطو ويزعمون أنهما متفقان فيما بينهما. ثم يتبنّون في ذات الوقت نصوصاً متفرقة من أجل البرهنة على المواقف الفلسفية الأساسية او تدعيمها او تطويرها. وهذه الطريقة في استخدام المصادر تتجلّى بكل وضوح في كتاب «تهذيب الاخلاق». انها تتخذ هنا كل دلالتها ومغزاها. ولكي نبينّ ذلك سوف نستعيد هنا النتائج الأساسية لبحوثنا التي قمنا بها من أجل تحقيق ترجمتنا الفرنسية للكتاب والتعليق عليها.

وطبقاً لهذه النتائج يمكننا التمييز بين ثلاثة أنماط من المقاطع في كتاب تهذيب الأخلاق:

١ ـ المقاطع التي تستعيد التصورات (او الأفكار) الشائعة في بيئته دون مرجعية واضحة ودون استشهادات.

٢ ـ المقاطع المدعومة باستشهادات حرفية.

٣ ـ المقاطع التي تختصر بعض أجزاء الكتب الأخرى التي لا يتردد في ذكر اسم مؤلفها او عنوانها.

وهذه التمييزات لا تتطابق مع أجزاء محددة من الكتاب. يمكننا فقط ان نلاحظ ان الاستشهادات الحرفية المأخوذة من كتاب «رسالة في الاخلاق الى نيقوماخوس» أكثر غزارة في الأجزاء: الثالث والرابع والخامس من الكتاب. هذا يعني ان مقاطع النمط الأول منبثّة في كل الكتاب وتشكل الى حد ما الجزء الأكثر ابتكارية من عمل المؤلف ولكن هذا الاخير يتحدث بلهجة الأستاذ الذي هضم مادة درسه أكثر مما يتحدث كمفكر مستقل. في الواقع انه يستعيد إما معجماً مصطلحياً وأفكاراً أصبحت ملكاً شائعاً لجيلٍ بأسره بل وحتى لسلالة من الفلاسفة، وإما مصدراً ثانوياً في نظره وبالتالي فلا يستحق ذكراً خاصاً. نضرب على ذلك المثل التالي: لكي يحدد طبيعة النفس ووظيفتها فانه يستخدم ذات المصطلحات وذات المحاجات التي يستخدمها ابو سليمان المنطقي. ولكي ينظم جدولاً بالفضائل الثانوية الخاضعة للفضائل الأساسية فانه يختار، كمرجعية، كتابا إغريقياً غير معروف كثيراً. ولكن

(٣٤) انظر فهرس ترجمتنا.

(٣٥) افلاطون وارسطو.

ميزته هي ان القوائم التفصيلية التي يحتوي عليها تفصح عن حب التقسيمات المنطقية وتعبر عن النظرية التي تقول: خير الأمور أوساطها(٣٦). ويحصل أحياناً ان يختصر بعض التعاليم او الحكم الشهيرة، ولكن دون ان يذكر اسم صاحبها موحياً بذلك انه هو مؤلفها. فمثلاً اذا كان القارىء يجهل أفكار ارسطو عن التاريخ الطبيعي فانه يعتقد بعد قراءة كتاب مسكويه بان الافكار آتية(٣٧) من عنده (أقصد الأفكار المتعلقة بالسلّم الاخلاقي ـ البيولوجي). ان حرص المؤلف على تغليف أفكاره المستعارة بصيغة حية وشخصية يصل في بعض الأحيان الى حد رائع من النجاح. يصل ذلك الى درجة اننا ننسى مشكلة الاصول كلياً، اي ننسى انه استعار شيئاً من أفكار الآخرين. ويساعد مسكويه على ذلك لسان طليق واسلوب بليغ يتميز بالوضوح وحسّ الملاحظة الواقعية. ان مسكويه يبرع حقاً في الاستيلاء على أفكار الآخرين ورواياتهم(٣٨). انه يصهرها بأسلوبه فتبدو وكأنها له. ولكنه يبدو أكثر براعة عندما يقدم أمثلة مستوحاة من تجربته الخاصة بالذات(٣٩). ولهذا السبب نقول بانه حتى القارىء الأكثر فطنة واطلاعاً يعتقد بان مسكويه قد ألّف كل ذلك من عنده. او قل انه يتأرجح باستمرار بين هذا الوهم وبين محاولة استكشاف أفكار الفلاسفة المشهورين السابقين وراء كتابات مسكويه ومفاهيمه وتحديداته. (وعندئذ ينخرط في معرفة الأصول: اي أصول أفكاره ونسبها القديم الضارب بجذوره في أعماق التاريخ).

وبدلاً من ان يخفّ فان هذا الغموض يزداد قوة عندما نقع على المقاطع التي تهيمن عليها الاستشهادات الحرفية. في الواقع ان مسكويه في الوقت الذي يعترف فيه، بكل أمانة، بدَيْنه لارسطو، فانه يظل مسيطراً على موضوع كتابه بشكل شخصي. ولا يتنازل الا مرة واحدة عن هذا الأمر عندما ينقل حرفياً وبشكل كامل

---

(٣٦) فيما يتعلق بكلام أبي سليمان المنطقي انظر كتاب «الامتاع والمؤانسة»، الجزء الاول، ص ٢٠٢. واما فيما يتعلق بالمصدر الاغريقي لهذا الكلام فانظر بحث السيد م. س. ليونس في مجلة «أوريان» ١٩١٦/ ١٣ ـ ١٤: «مقالة في علم الاخلاق الاغريقي».

- M.C. Lyons: A greek ethical treatise, in oriens 1961/13-14

(ومن المعلوم ان التوحيدي كان تلميذ ابي سليمان، وبالتالي فقد تحدث عنه كثيرا في كتبه).

(٣٧) أنظر الترجمة والهوامش.

(٣٨) أنظر مثلا الطريقة التي يعرض فيها الخرافة الحِكَميّة المتعلقة بالانسان والحصان والكلب. ص ٦٣ ـ ٦٤، او كيف يتحدث عن الملوك، ص ٢١٠ وفيما يخص اسلوبه انظر فيما بعد ص ٣٤٦.

(٣٩) وهذا ما يتوضح اكثر في كتاب «تجارب الأمم».

نصاً من ست صفحات عن «فضائل النفس لارسطو»[٤٠]. فما هو السبب؟ هل كان ذلك لأنه انصاع لرغبة التعريف بنص كثيف وتقني من اجل عرض عضلاته الفلسفية وتبيان مقدرته التامة في هذا المجال؟ ام هل اراد عن طريق الاحتماء بهيبة «المعلم الاول» الإسهام في بلورة تصور ما للفضيلة، باعتبار انه لا يمكن التوصل الى حكمة حقيقية بدونها؟ نقول ذلك على الرغم من ان تصوراً كهذا غير مألوف بالنسبة للعقلية الاسلامية[٤١]. وقد ألح مسكويه كثيراً على القول بانه اطلع على كلام الفيلسوف (اي ارسطو) طبقاً للترجمة التي اعطاها عنه ابو عثمان الدمشقي، وهي ترجمة موثوقة لان المترجم يعرف كلتي اللغتين، اليونانية والعربية، بدقة. يقول مسكويه حرفياً: «فهذه ألفاظ هذا الحكيم قد نقلتها نقلاً، وهي نقل أبي عثمان الدمشقي، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً أعني اليونانية والعربية» (تهذيب الاخلاق، ص ١٠٨). وهذا الإلحاح يعبر عن رغبته في الاختباء وراء الهيبة المبجّلة للفيلسوف الكبير. ولكن لا ينبغي ان نفهم ذلك خطأً وطبقاً لمعايير زماننا. فبالنسبة لأناس العصور الوسطى الذين اعتنقوا الفلسفة، فان ذلك كان يعني الابتكار والأصالة، لا التقليد والتكرار. لا ريب في ان هذا الاستشهاد يشكل، بطوله واسلوبه ومضمونه، نوعاً من النشاز في الكتاب. ولكن سنرى فيما بعد انه يندرج ضمن الطريقة الانتقائية والانسجامية التي يتعامل بها مسكويه ومنافسوه مع تاريخ الفلسفة.

ثم استطعنا عن طريق المقارنة ان نكشف عن استشهادات حرفية أخرى في نص مسكويه. وهي مأخوذة في معظمها من كتاب ارسطو «رسالة في الاخلاق الى نيقوماخوس». بالطبع فانه تتخللها شروحات للمؤلف واستطرادات. ولكن أطول استشهاد لا يتجاوز النصف صفحة. ويحس القارىء على مدار الكتاب بان مسكويه لا يفرط كثيرا في استخدام نموذجه الأعلى ارسطو، وانما هو يستخدمه باعتدال وحذر. ونشعر بان هذا شيء مقصود من قبله. واذا كان صحيحاً القول بان التعليق الحرفي على نص ارسطو (اي التعليق كلمة كلمة) يُفقِر نصاً فكرياً عالي المستوى، واذا كان صحيحاً ان الاستشهادات المعزولة من سياقها الكثيف تفقد في معظم الأحيان معناها الدقيق، فانه ينبغي علينا، الاعتراف بان اللحمة الجديدة

(٤٠) ص ١٠٣ ـ ١١١.

(٤١) في الواقع انه يتحدث فيها عن النظرية الارسطوطاليسية المتعلقة بالفعل المحض اي الذي يجد غايته في ذاته. انظر بهذا الصدد كتاب س. بينيس، مصدر مذكور سابقا.

المنسوجة بمساعدة هذه الاستعارات والاستشهادات تشكل نصاً متواصلاً، متسللاً (أي نص مسكويه ذاته). وينبغي أن ننظر الى هذا النص ككل متكامل: اي بذاته ولذاته. في الواقع ان المؤلف الاخلاقي (اي مسكويه هنا) يستخدم اساليب متنوعة في كتابه هذا من اجل توصيل افكاره. فهو يستخدم تعليقات (او شروحات) ذات أصداء افلاطونية جديدة وأحياناً اسلامية. كما ويستخدم اسلوب الملاحظات والنوادر المُستمدَّة من تجربته المحسوسة ومن معرفته المباشرة بأناس زمانه. وكذلك يستخدم أسلوب النداءات الموجهة الى قارئه (نداءات تتكرر باستمرار). وبهذه الطريقة يقضي مسكويه على خطر الملل والضجر الذي يهدد مثل هذا النوع من الكتب الاخلاقية. كما ويقضي على خطر الوقوع في المجانية او الإحساس بلا جدوى مثل هذا النوع من التأليف والتجميع. وهذا هو الاحساس الذي ينتابنا مثلاً عندما نقرأ كتاب «السعادة والإسعاد» لأبي حسن العامري[٤٢]. وبالتالي فان كتابة مسكويه تشعرنا وكأنها كلها تأليف مباشر، لا تجميع على عكس العامري. وهذا ما يدفعنا الى تصنيفها في خانة النمط الاول من المقاطع (المذكورة آنفا). فهي تشكل تقنية معينة في التأليف كانت شائعة ومعهودة في ذلك الزمان.

وتتجلى لنا سمات هذه التقنية بكل وضوح في المقاطع التي اختصر فيها مسكويه نصين مشهورين معروفين في مكان آخر. هذان النصان هما: فصل من كتاب أحد الفيثاغوروسيين الجدد «بريسون» و عنوانه «الاقتصاد المنزلي»، ثم رسالة الكندي: «رسالة في الحيلة لدفع الأحزان». كنا قد بيَّنا في حاشيتنا وشروحاتنا كيف ان مسكويه، في كلتي الحالتين، راح يختار بكل براعة الأشياء التي تتوافق ليس فقط مع مقصده العام وانما أيضاً مع عادات **مجتمعه**. وهذا ما يتجلى بكل وضوح فيما يخص الاشياء المتعلقة بالشبيبة. فهو يستغل في آن معاً نصائح جالينوس وبريسون ويعارض الواحد بالآخر او يكلمه. وعن هذه الطريقة يتمكن من تركيب «شيفرة» او قانوناً بالسلوك الحسن المتوافق مع الأخلاق الاسلامية التي سيأخذها عنه الغزالي فيما بعد[٤٣]. وقد لاحظنا بعد المعاينة الدقيقة انه اطلع على نصيحة بريسون التي

---

(٤٢) نتحدث هنا عن الضرر والانزعاج بالنسبة لنا. واما فيما يتعلق بكيفية رد فعل الجمهور في القرن الرابع فانظر دراستنا: «اقتناص السعادة طبقاً لأبي الحسن العامري» في كتابنا: مقالات في الفكر الاسلامي، منشورات ميزون نيف اي لاروز، طبعة ثالثة، ١٩٨٤.

- **M. Arkoun**: Essais sur la pensée islamique, maisonneuve et La rose, 1984: «La conquejte du bonheur selon Abu-l-Hasan al-Amiri».

(٤٣) أنظر «إحياء علوم الدين» للغزالي، الجزء الثالث، ص ٧٢ ـ ٧٤.

ينصح بها الشباب بألا يقيموا علاقات جنسية الا مع المرأة التي يحبونها ويتزوجونها لكي يتمتعوا بالسعادة الزوجية التي يؤمّنها الحب الواحد[٤٤]. لقد اطلع عليها ولكنه لم يأخذ بها ولم يذكرها. يضاف الى ذلك انه يعمّم مجرد ملاحظة بسيطة اخذها عن النموذج الذي يقلده (اي عن المفكر القديم). واحياناً يقلّص من أهمية ملاحظات هذا المفكر أو يحدّ من أهمية القواعد الأخلاقية التي ينصح بها. ثم نلاحظ (وهذا هو الأهم) انه يضيف قواعد اخلاقية مأخوذة من تجربته الشخصية لكي يؤكد على حداثة مرجعياته وراهنيّتها في هذا المجال.

بعد كل الملاحظات السابقة يمكننا ان نستنتج النتائج التالية:

١ ـ سوف نخطىء خطأ كبيراً اذا ما اختزلنا اهمية كتاب «تهذيب الاخلاق» وأنزلناه الى مرتبة التجميع فقط. المقصود تجميع آثار النصوص الضائعة عن طريق الاستشهاد بها او تجميع المفاهيم والمصطلحات الفلسفية اليونانية القديمة التي استعادها فيلسوف مسلم (وهذا هو المنظور الفللوجي الاستشراقي. وهو يعني في نهاية المطاف انه ليس لفلاسفة المسلمين من فضل الا التجميع والحفاظ على الإرث الاغريقي لكي تتلقفه اوروبا فيما بعد وتستثمره وتنميّه. اما المسلمون فهم عاجزون عن الإبداع والإضافة. وكفاهم شأناً ان يجمعوا و يحفظوا)...

٢ ـ لا ريب في ان المصادر القديمة (اليونانية اساساً) تمارس تأثيراً حقيقياً على فكر المؤلف. فهي تفرض عليه:

ـ معجماً فلسفياً تقنياً. كما وتفرض عليه أسلوباً معيناً مثقلاً بالقيم الفلسفية حتى في استخداماته الاكثر عاديةً وابتذالاً. من هنا تنتج ازدواجية المعنى التي تتميز بها الاخلاق الفلسفية العربية. وهذا ما يفسر لنا سبب النجاح الدائم والمستمر الذي لقيه كتاب مسكويه سواء لدى التعليم الاسلامي التقليدي او لدى التأمل الفلسفي الصرف. (فهو يضرب على كلا الوترين في آن واحد: وتر الاخلاق الفلسفية ووتر الاخلاق الدينية. وبالتالي فالازدواجية تلعب هنا دوراً ايجابياً).

ـ كما وتفرض عليه قوالب عقلية تصل في صرامتها ورسوخها الى حد تشكيل ردود فعل منهجية[٤٥] (بمعنى ان الفيلسوف المسلم يستبطنها الى درجة انها تصبح جزءاً لا يتجزأ منه ومن ردود افعاله).

---

(٤٤) انظر ترجمتنا والهوامش.

(٤٥) يمكن اختزال كل الفلسفة العربية ـ الاسلامية الى بعض المخططات والقوالب كما سنبيّنه لاحقاً. ولكن لنوضح هنا قائلين بان كلمة مخطط او قالب لا تتضمن اطلاق اي حكم قيمة على الانسان=

ـ وتفرض عليه أخيراً مضموننا مفهومياً او تقنياً مهضوماً بشكل يقل او يكثر، كما انه مُسْتوَعَب في البناء الفلسفي الجديد بشكل جيد قليلاً او كثيراً (المقصود البناء الفلسفي الذي يشكله مسكويه). ولكي نقدّر مدى استقلالية فيلسوف ما بالقياس الى مصادره او مرجعياته ينبغي ان نركز كل انتباهنا على تمييز أساسي حاسم. اذا كانت كل معرفة صحيحة تُحدَّد بمدى مطابقة الفكر لموضوعه، فانه يهمنا ان نعرف ما يلي: الى اي مدى استعاد الفيلسوف المسلم القوالب الفكرية الشكلانية التي بلورها الفلاسفة القدماء بمساعدة المنطق الصوري من اجل ذاتها ولذاتها، اي بصفتها عقلاً مؤسِّساً[٤٦]؟ والتمييز الاساسي الذي نقصده هنا: هل استعادها من اجل ذاتها ام من اجل تطبيقها على حالة تاريخية محسوسة: هي حالته وزمنه وبيئته من اجل معرفة مدى انطباقها وفعاليتها؟ وفي مجال علم الاخلاق تتخذ هذه المسألة دلالة حاسمة. فالسؤال المطروح هنا هو التالي: عندما استخدم مسكويه معجماً فلسفياً مستعاراً من الاغريق، هل أدخل عناصر مفهومية جديدة مستمدة من تجربته المحسوسة ومن تصوره الخاص للعالم وللانسان، ام انه بقي سجين المعجم الفلسفي المستعار والمقطوع عن اي علاقة مع موضوعه الخاص؟ (اي مع تجربة مسكويه وبيئته في القرن الرابع للهجرة). سوف نرى فيما بعد ان الجواب عن مثل هذا السؤال يتطلب منا المقارنة بين الأنظمة الفلسفية المختلفة أكثر مما يتطلب تحرياً دقيقاً عن كيفية توظيف او استخدام كل مفهوم[٤٧].

٣ ـ ان تعددية المصادر المُستخدَمة يخفّف من زيادة الخضوع والعبودية لمصدر واحد. فمؤلفنا الذي قرأ كثيراً واحتفظ بالكثير في ذاكرته يبذل جهداً حقيقياً من أجل الإكثار من مصادره وتوزيعها بشكل منطقي على عمله. وهكذا يمكننا ان نحدد بدقة مدى إسهامه الخاص في هذا المضمار. سوف نرى ان هذا الإسهام يكمن أساساً في كيفية الاستفادة من تعاليم وحكم تراثات متعددة اكثر مما يكمن في اكتشاف مواقف فكرية او فلسفية جديدة، او في القيام برد فعل ضد التصورات

= الذي يستخدمه او الفكرة التي يوصلها. فمسألة ان الانسان يفكر عن طريق القوالب او المخططات او المعادلات الرياضية لا تقلل ابدا من حماسة العقيدة الفلسفية (او بالأحرى من حماسته للعقيدة الفلسفية التي يعبّر عنها بواسطة هذه المخططات).

(٤٦) حول هذا المفهوم انظر قاموس «لالاند» الفلسفي.
A. Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.U.F, 1968

(٤٧) وذلك على طريقة ر. ڤالزر التي لا ينبغي استبعادها.

القديمة[٤٨]. (اي التصورات الموروثة عن الفلسفة الاغريقية او غيرها من التراثات الفكرية التي تأثر بها مسكويه). (وبهذا المعنى يمكن القول بان الفلسفة العربية ـ الاسلامية لم تضف شيئاً جديداً بالقياس الى الفلسفة الاغريقية).

مشكلة المصادر في كتاب الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)

ان السؤال الذي نود ان نطرحه هو التالي: على الرغم من ان هذا الكتاب الذي بين أيدينا الآن هو كتاب مختارات فهل يمكن ان نكتشف فيه طريقة في معالجة المصادر تؤكد ما قلناه سابقاً عن وجود موقف ثابت للمؤلف من الأصول التي يستشهد بها ويعتمد عليها؟ كنا قد كررنا القول اكثر من مرة بانه اذا ما أردنا ان نتفحّص مسألة المصادر والتأثيرات في عمل فكري معين فهناك طريقتان. الطريقة الأولى هي تلك التي يتبعها العالم التاريخاني الفللوجي وتتلخص في رصد واستكشاف المؤلفات والمصادر السابقة التي استفاد منها مسكويه لتأليف كتابه. وعندئذ لا يكون الهدف تفسير كتاب مسكويه بحد ذاته بقدر ما يكون تحديد المصادر القديمة التي استوحى منها مادته والتوصل الى تسميتها بأسمائها. واما الطريقة الثانية فهي التي نعتمدها نحن. وتكمن هذه الطريقة في الاهتمام بكتاب مسكويه ذاته ودراسته في راهنيّته ووقته ودراسة شبكة العلاقات التي تربطه ببيئته وعصره. ثم تكمن في البحث عن **عقلية** معينة **ومقصد** معين، من خلال هذا الكتاب اي عن عقلية ومقصد مسكويه نفسه وكل جيله من الفلاسفة العرب ـ المسلمين. وهو يعبِّر عن هذه العقلية وذلك المقصد بطريقة معينة في التأليف : اي بتقنية معينة خاصة كان يتبعها كتّاب ذلك العصر. اذا ما نظرنا الى الأمور من هذه الزاوية يصبح ضرورياً ان نقيم نوعاً من العلاقة بين كتاب «تهذيب الاخلاق»، وكتاب «الحكمة الخالدة». نقول ذلك على الرغم من ان الكتاب الأول يبدو وكأنه تأليف شخصي مباشر، هذا في حين ان الثاني يبدو عبارة عن مجرد تجميع بشكل شبه كلي. ولا يتجاوز الإسهام الشخصي للمؤلف فيه الستين سطراً[٤٩].

(٤٨) ولكنه يقوم برد فعل ضد جالينوس ويعطي رأيه الشخصي بخصوص بعض القضايا. انظر «تهذيب الاخلاق» ص ٩٩ ـ ١٠٣، ثم فيما بعد في اماكن متفرقة.

(٤٩) بالإضافة الى البداية والنهاية انظر ص ٢٢ ـ ٢٣، ٢٥. ينبغي ان نضيف اليها تلك الحكايات (او الروايات) التي اخترعها المؤلف نفسه كما في «تجارب الأمم».

فهل صحيح ان هذا الكتاب لا يحتوي على أية أصالة ابتكارية؟ وهل صحيح انه يكفي ان نطبق المنهجية التاريخانية الفللوجية عليه، بل وان يعتبر مثالاً نموذجياً لها لانه مؤلف كله من استشهادات متواصلة؟ من السهل ان نعتبر كتاب «الحكمة الخالدة» كمجرد وثيقة ثمينة تدرس من اجل معرفة المصادر والأصول التي تركت آثارها وبصماتها عليها. بل ان هذا الاعتبار شديد الإغراء نظراً للطريقة التي أُلف بها هذا الكتاب (كله تجميع لنصوص واستشهادات من مصادر قديمة). ويجد العالم الفللوجي هنا حقلاً خصباً من اجل ممارسة براعته في التحليل النقدي واللغوي للنصوص. وهذا ما فعله العالم الفللوجي الذي قام بتحقيق الكتاب ونشره: اي عبد الرحمن بدوي. فقد استخدم في مقدمته الطويلة كل اساليب المنهجية الفللوجية وطرح مشكلة الصحّة التاريخية للنصوص المذكورة وبخاصة النصوص الواردة من المصادر الفارسية او الهندية او الاغريقية. ولكن مقدمته للأسف تغرق في تفاصيل المنهجية الفللوجية وتتخذ طابع التمرين المدرسي البارع الذي لا ينسى اي قاعدة من قواعد علم الفللوجيا! لكأنَّ الأمر يتعلق بعرض عضلات! كل هذا لا يمنعنا من القول بانه يطرح المشكلة الحقيقية في نهاية مقدمته على النحو التالي:

«على ان المشكلة لن تحل على هذا النحو، طالما لم نجد الأصول الفهلوية نفسها التي كتبت في عهد الساسانيين. فان الأصول التي بين أيدينا بالفهلوية يرجع معظمها الى العهد الاسلامي، ولم يبق من العهد الساساني شيء يعتدّ به. لأن الشيء الذي نخشاه حقاً هو ان ندور دائماً في نفس الحلقة الفاسدة او الدور: هل النصوص العربية هي في أصلها فارسية منقولة، او العكس: هل النصوص الفهلوية المتأخرة أصولها عربية منحولة عن الفرس؟ ولا تزال مشكلة «كليلة ودمنة» و«باب برزويه» في هذا الكتاب نفسه مفتوحة امام الباحثين منذ «نيلد كه» حتى «كراوس» و«كرستنسن»[٥٠] (الحكمة الخالدة، مقدمة بدوي، ص ٣٢).

واما عن النصوص الاغريقية الواردة في كتاب «الحكمة الخالدة» فيقول بانها كلها محرَّفة، ولكنه لا يقدم براهين مؤكدة على كلامه.

مهما يكن من أمر فانه يقدم معلومات ثمينة عن وجود بعض المخطوطات التي لم تنشر بعد، والتي يشكل استكشافها والاطلاع عليها خطوة اساسية لا بد منها من

(٥٠) المقدمة، ص ٣٢. ان الباحث ر. هيننغ يحسم هذه المسألة ويعتقد بان الأمر يتعلق فعلاً بترجمة عن اللغة البهلوية (الفارسية). انظر العرض النقدي المذكور سابقا.

اجل التعرف على تلك السلسلة الطويلة والمعقدة من المصادر والتأثيرات القديمة التي تقبع خلف الكتاب. ولكن الشيء المدهش هو انه بدلاً من ان ينجز تلك المهمة الملحة والعاجلة المتمثلة بدراسة تلك الادبيات الغزيرة المترجمة الى العربية والمتعلقة بالحكمة، فانه يفضل متابعة تلك المناقشات الضارية للعلماء المستشرقين المعاصرين. يقول: «وجاء الفيلولوجيون المحدثون فأشعلوا ناراً حامية ـ شأنهم دائماً في كل ما يتناولونه من المسائل الكلاسيكية[٥١] ـ ! حول صحة نسبته الى قابس صاحب سقراط وتلميذ فيلولاوس» (ص ٤٩). هنا نلاحظ ان المستعرب مضطر للاعتماد على نتائج أبحاث زميله المختص بالحضارة اليونانية او الهلنستية لكي يحل المشكلة. ولكننا نعلم ان تاريخ النصوص الاغريقية في الفترة الهلنستية يعاني هو الآخر أيضاً من تأخر كبير بمعنى ان معرفتنا العلمية به غير كافية حتى الآن. فكيف يمكن ان نعرف بدقة كيفية انتقال النصوص الاغريقية إلى العربية. ونحن نفضل فيما يخصنا الامتناع عن الانخراط في مناقشات يقتصر دورنا فيها على استعادة نفس محاجات الآخرين دون التوصل الى نتائج عملية مفيدة لموضوعنا[٥٢].

يضاف الى ذلك ان تركيز كل الجهود من أجل العثور على الفلاسفة الحقيقيين الذين تُنسب اليهم هذه الأفكار وعلى استكشاف كيفية انتقال مؤلفاتهم جيلاً بعد جيل حتى وصلت الى الحضارة العربية ـ الاسلامية سوف يحرفنا بطبيعة الحال عن الاهتمام بمسكويه ذاته ودراسة اعماله لذاتها وبذاتها. في الواقع ان الرهان الأساسي هنا يتمثل في شيء واحد: كيفية تفسير كتب المختارات الشائعة في الادب العربي؟ وليس فقط كتاب مسكويه هذا. والسؤال الذي ينبغي ان نهتم به هو التالي: ما هي المعايير التي تتحكم باختيار المقاطع الشعرية والنثرية في الكتب الكلاسيكية للأدب العربي؟ لماذا يختارون بعض الأشعار والحكم والأمثال دون غيرها؟ هل يتم ذلك اعتباطاً ام لا؟ نقصد بكتب المختارات كتباً من نوع «البيان والتبيين»، او «عيون الاخبار»، او «الحماسة»، او «العقد الفريد»، او «زهر الآداب»، او «صيوان الحكمة»، او «مختار الحكم»[٥٣]، الخ... ولكن يمكن ان

---

(٥١) المصدر المذكور سابقا، ص ٤٩.

(٥٢) انظر المناقشات التي دارت حول «أشعار الذهب» وجدول «سيبيس» في كتاب عبد الرحمن بدوي، ص ٤٤.

(٥٣) لقد استُخدِمت جميع كتب المختارات هذه في الغالب كمصادر للتاريخ الأدبي او لتاريخ الأفكار. ولكنها لم تُدرس أبداً بصفتها أعمالاً ابتكارية تمتلك ذوقاً خاصا وعقلية معينة ونزعة إنسيّة كاملة. ـ

نطرح سؤالاً عاماً أكثر ونقول: لماذا اصبح الاستشهاد ـ بالشعر او بالنثر ـ التقنية المفضَّلة للادب العربي في العصور الوسطى؟ لماذا كان التأليف يتم دائماً عن طريق الاستشهاد بآراء الآخرين؟ حتى لكأن هناك عشرات المؤلفين لا مؤلف واحد للكتاب. . .

اذا ما نظرنا الى الأمور من منظورنا الحديث كان حكمنا قاسياً على كتّاب ذلك الزمان ومؤلفيه. فالإكثار من الاستشهادات مرتبط في نظرنا بتقليد الآخرين والاستعباد لهم وانعدام الأصالة والابتكار. كما انه مرتبط بالتكرار المضجر والمملّ والعديم الجدوى. ولكن الأمر مختلف بالنسبة للعقلية «العلمية» القروسطية. فهي كانت تعتبر عملية الإخلاص للسيادات الفكرية المأذونة والاستشهاد بالقدماء بمثابة الشرط الأولي والمسبق من اجل التوصل الى الحقيقة. ونحن نعلم ان هذا المبدأ هو الذي تتأسّس عليه كل نظرية **أصول الدين وأصول الفقه**. فالفقه لا يمكنه ان يطلق اي فتوى الا بعد الاعتماد على **الدليل القاطع**[٥٤]. وضمن مقياس ان هذا الموقف العقلي كان يطبع كل العقلية الاسلامية الكلاسيكية بطابعه، فيمكننا ان نتخيل انه سهّل على الفلاسفة المسلمين عبادة «المعلم الأول» او تبجيله الى درجة العبادة. وفي الوقت الذي كان يفتخر فيه هؤلاء الفلاسفة بانهم يمارسون التفكير المستقل الخاضع للعقل، وللعقل وحده، فانهم كانوا واقعين هم أيضاً تحت تأثير عقيدة مجترَّة باستمرار[٥٥]: هي هنا العقيدة الفلسفية وليس الدينية ذلك ان الاستشهاد بارسطو وافلاطون وجالينوس وسقراط بالإضافة الى حكماء ايران القديمة والعصور الأولى للاسلام، قد أصبح علامة على العلم الحقيقي والذكاء الراسخ والأخلاقية العالية بالنسبة للنخبة المثقفة في القرنين الثالث والرابع للهجرة (أقصد النخبة التي تبنَّت الثقافة الدنيويَّة واعتنقتها اما الفقهاء ورجال الدين فلهم شأن آخر)، وهذا البحث عن حكمة عقلانية وتجريبية وتوحيدية اي شمولية راح ينمو ويتطور بشكل ينافس تلك الحركة المحمومة التي انطلقت سابقاً للبحث عن الحديث النبوي وتجميعه. ولكن هذه الحركة الأخيرة لا تنفتح الا على الحكمة الإيمانية او الاعتقادية

= فيما يخص دراسة كتاب «عيون الاخبار» لابن قتيبة انظر كتاب الباحث الفرنسي ج. لوكونت: «ابن قتيبة» ص ١٤٣ ـ ١٤٧ ثم ص ٤٢١.

- **G. Lecomte: Ibn Qutayba.**

(٥٤) اي بالدرجة الاولى القرآن، ثم الحديث النبوي.

(٥٥) في الواقع ان ارسطو هو في آن معا المنظِّر والممارس الأكثر كمالاً وإتقاناً للمعرفة الفلسفية. وبالتالي فان التوصل الى الحقيقة المثلى يتطلب استعادته او استعادة فلسفته بكل وفاء واخلاص.

التسليميّة. ونرى انه من الممتع ان نقيم هنا مقارنة بين هاتين الحركتين لكي نفهم العدوى المتبادلة للواحدة بالأخرى، ولكي نقبض على الباعث المشترك لكليهما. واذا ما حلّلنا المؤلفات في كلتي الجهتين[٥٦] اي الجهة الدينية/ والجهة الدنيوية الفلسفية وجدنا انها تعطي الأولوية للمبدأ التالي: كل تجربة بشرية لها قيمة القدوة التي لا تعوَّض. وهي تعبّر عن حقيقة وجدت في الماضي وينبغي ان نعود اليها باستمرار من اجل هداية السلوك الحاضر وتحديد معايير الكمال البشري. ولهذا السبب نرى ان بعضهم يتعلقون بكلام النبي المتماثل مع كلام حكماء كل الأمم، ونرى بعضهم الآخر يتعلّق بمعجم ومفاهيم ذات أصول فلسفية بحتة[٥٧]. ونلاحظ ان كلا النوعين من الكتابات قد ظهرا لتلبية ذات الحاجة في نهاية المطاف: أقصد إيجاد عامل ثقافي لتوحيد الأمة. ولكن كلا منهما يعبر عن فئة اجتماعية متنافسة مع الفئة الأخرى فالطبقة الاجتماعية التي يعبّر عنها الفقهاء غير الطبقة التي يعبر عنها الفلاسفة. وراح هذا التنافس يزداد أكثر فأكثر داخل المجتمع الاسلامي (اي التنافس بين الفقهاء من جهة، والفلاسفة من جهة أخرى). فالواقع ان مجيء عهد العباسيين أدى الى تأسيس امبراطورية كوسموبوليتية (اي تمتزج فيها الأعراق البشرية والثقافات المتنوعة). وراح تنوع الأعراق والطوائف فيها يتعقّد اكثر فاكثر باضافة عامل صراعي آخر هو: التمايز الاجتماعي ـ الاقتصادي (لكيلا نقول التمايز الطبقي). فقد كانت هناك أولاً الطبقة المتمدنة والمهذّبة والمشكّلة من الكتّاب والحرفيّين الذين اغتنوا ثم من التجار والضباط (او قادة الجند). وكانت تقف في مواجهة هذه الطبقة جماعة الجماهير الشعبية التي كانت تولّد بحسب الأمكنة والأزمنة «الطبقات الكادحة والطبقات الخطرة»[٥٨].

فيما يخص الطبقة الأولى نلاحظ ان العناصر غير العربية كانت دائماً هي المهيمنة، وكانت دائما تحرص على بقاء التراث الايراني والتراث اليوناني الفلسفي على قيد

(٥٦) يمكن لمؤلف واحد ان يمثل كلا التيارين في آن معا. وتعتبر اعمال ابن قتيبة شديدة الدلالة بهذا المعنى. وقد حاول ناصر خسرو فيما بعد ان يجمع بين «كلا الحكيمين». انظر بهذا الصدد هنري كوربان: الكتاب الجامع...، منشورات باريس ـ طهران ١٩٥٣.

- **H. Corbin**: Le livre réunissant... Paris - Téhéran, 1953.

(٥٧) أنظر بحث غولدزيهر: «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث النبوي». مقال منشور بالعربية مباشرة في «تراث». ص ٢١٨ ـ ٢٤١.

(٥٨) هذا هو عنوان احد كتب المؤرخ الفرنسي ل. شفاليه عن التاريخ الاجتماعي في القرن التاسع عشر.

الحياة في المناخ الاسلامي. وكانت ممارسة الشؤون الادارية وكذلك التبادلات التجارية والعلاقات الاجتماعية قد أصبحت عديدة ومعقدة اكثر فاكثر. وكانت هذه الأشياء تتطلب نمّو التفكير الذاتي المستقل وروح المبادرة اللذين يحاولان الاعتماد على دروس الماضي وعبره. من هنا نشأت وازدهرت كل تلك الأدبيات التي كرست توسعاً سريعاً للعقلانية عن طريق العودة بإلحاح الى الصورة المثالية والنموذجية للانسان العاقل. وهي صورة منفتحة على كل الاغتناءات الممكنة. ولكن ينبغي ان نسجل الملاحظة التالية: نجد في جميع كتب المختارات المكتوبة ضمن خط أعمال ابن المقفع بأن الأمر لا يتعلق بالعقل الصوري او التأمل المحض، وانما بالعقل العملي الذي ينصح بالحيطة في العمل، والفطنة او البراعة في اختيار الحل، والبحث عن الخلاص الفردي والمصلحة العامة[٥٩].

ومن وجهة النظر هذه فان كتاب «الحكمة الخالدة» (الذي يمثل في عين مؤلفه الحكمة التأملية التي تخلع عليه المشروعية) لا يقدم تعاليم مختلفة عن تلك التعاليم التي يقدمها كتاب «عيون الاخبار» الذي ألفه أحد الأعداء الألداء للفلسفة، اي للعقل المحض: (ابن قتيبة). وهكذا نلاحظ مواصلة تأليف هذا النوع من الكتب حتى بعد قرن كامل من الزمان. نقصد بذلك تأليف كتب المختارات التي تستخدم عدة أساليب في التأليف او في التجميع: اي الاستشهادات الكثيرة، والولع بالحكم، والأمثال السائرة، ثم بشكل عام بالخطاب التهذيبي او الوعظي والإكثار من الخواطر الانطباعية. هكذا نجد ان لكتب المختارات هذه مناهجها ومصادرها الخاصة[٦٠]. ولكن طرأت عليها بعض المتغيرات خلال هذا القرن من الزمان الذي يفصل بين «عيون الأخبار» لابن قتيبة/ وبين «الحكمة الخالدة» (اي بين القرن الثالث/ والقرن الرابع الهجري). فقد اصبح الاضطلاع بهذه القيم المُلقَّنة عن طريق التعليم مختلفاً بعض الشيء. هذا يعني ان الطبقة التي تتمتع بالامتيازات المادية والمعنوية (او الثقافية) كانت منسجمة على مستوى السلوك، ولكن هذا الانسجام لم يكن متطابقاً مع التقسيمات العقائدية الكبرى[٦١]. (بمعنى ان الانسجام الطبقي كان

---

(٥٩) حول ابن المقفع أنظر انسكلوبيديا الاسلام (او الموسوعة الاسلامية بالانكليزية او بالفرنسية).

(٦٠) حول المراجع عن ابن المقفع انظر كتاب ج. لوكونت المذكور سابقا.

(٦١) لنوضح هنا قائلين بان الأمر يتعلق بالاتفاق على تحديد بواعث السلوك المثالي. فمثلا نجد ان فضائل كالحلم والكرم والاعتدال، الخ مرغوبة من قبل الجميع. ولكن السلوك الاخلاقي العملي والمحسوس لا يعكس بالضرورة هذا الاجماع. بمعنى ان هناك هوّة تفصل بين القول والعمل، بين التنظير ـ

يشمل اناساً من مختلف المذاهب والطوائف الدينية او الفلسفية).

واما الطبقات الشعبية، وبخاصة الطبقات الكادحة التي كان يتاح لها الاحتكاك مع الكبار، فلم تكن غريبة كلياً على مضمون هذه المنتخبات الشعرية او النثرية (اي كتب المختارات والحكم الأخلاقية التي تتضمنها) ذلك ان هذه الكتب كانت منفتحة على حكمة ذات جوهر كوني ومضمون مُعَلْمَن (اي ينحو نحو العلمنة او النزعة الدنيوية). صحيح ان رجلاً كمسكويه لم يكن يكتب للعامة، او للطبقات الشعبية. ولكن النصوص والاستشهادات التي كان يحشرها في كتبه كانت تحتوي على معايير أخلاقية قديمة جداً ومميّزة لعقلية العصور الوسطى. لقد كانت مميزة لها الى درجة انهم كانوا يرون فيها المصلحة العامة لكل البشرية[٦٢]. ذلك انه لا ينبغي ان ننسى بهذا الصدد ان حسّ التألُّه كان يخيم على عقلية الغني كما الفقير والمتأدب كما الجاهل، وان يكن بدرجات مختلفة. كل هذا لا يمنعنا من القول بان الحساسية الدينية للطبقات الشعبية كانت تتغذّى من التصورات الاسطورية والعقائد شبه السحرية والصور المثالية النموذجية التي كان يبثّها القصاص والوعّاظ الدينيون، ثم أخيراً من تعاليم المحدِّثين (او اهل الحديث)[٦٣]. لقد كانت تستمدّ غذاءها من هنا أكثر مما كانت تستمده من كتب الأدب، او المختارات، او كتب الفلاسفة. هذا شيء واضح لا ريب فيه. فصورة النبي (او علي بالنسبة للشيعة) كانت منسوجة من القصص العاطفية القوية، ومن الصور المثالية النموذجية. وكانت تفرض نفسها على الشعب بصفتها القدوة العليا التي أرادها الله للكمال البشري. بمعنى آخر: فقد كانت تفرض نفسها كقيمة مقدسة تتعالى على كل النماذج البشرية. وفيما بعد (اي

= والتطبيق. أنظر بهذا الصدد احتجاجات الوعّاظ والأخلاقيين ضد هذا التناقض الصارخ الذي كانوا يلمحونه في المجتمع، واحياناً لدى شخصيات كبيرة.

(٦٢) بالطبع فان مسكويه يستعيد هنا على عاتقه الفكرة القديمة القائلة بان الفلسفة غير موجّهة للجماهير (او للعامة بلغة ذلك الزمان). أنظر بهذا الصدد كتابه «تهذيب الاخلاق» ص ١١٠، وصفحات اخرى متفرقة. ولكنه يعترف ايضا بان الفقراء أقرب الى الفضيلة من الاغنياء. (المصدر السابق ص ٧٦ ـ ٧٧). ثم يعترف بشكل عام ان التعليم الاخلاقي موجّه للجميع. (أنظر مقدمته لكتاب تجارب الأمم).

(٦٣) لكي نعمّق هذا التحليل ونذهب به بعيداً أكثر ينبغي علينا ان نحدد الأنواع النمطية للعقليات (اي عقلية البدو، وعقلية الفلاحين، وعقلية «العمال»، الخ...). ينبغي تحديدها اعتماداً على كل الأدبيات الشعبية المتمثلة بالأمثال والحكايات والتاريخ وسير الأولياء الصالحين بعد سيرة النبي والائمة والصحابة والأساطير والخرافات، الخ.. فيما يتعلق بهذه الادبيات انظر كتاب ريجيس بلاشير: «تاريخ الادب العربي» الجزء الثالث، ص ٧٣٧ وما تلاها.

في الفترات اللاحقة) أصبح الاستشهاد بالأحاديث النبوية في مثل هذه الظروف يهزّ القلوب أكثر بكثير مما تفعله حكم الحكماء او القصص التربوية التي تتوجه الى الفكر والعقل من اجل التأمل[٦٤] والتهذيب الخلقي. وفي أوساط هؤلاء الناس البسطاء المفعمين بقوة الايمان والاعتقاد الكلي الذي يملأ عليهم أقطار نفسهم كان ابن حنبل يجد أنصاره، وكذلك بربهاري او ابن بابويه[٦٥]. (اي في الجهتين السنية والشيعية). وذلك لأن المناضلين المتحمسين او المؤمنين التقليديين كانوا موجودين في صفوف السنة كما في صفوف الشيعة. وكانوا مفعمين بعقائدهم الخاصة بالنجاة في الدار الآخرة الى درجة ان القرن الرابع الهجري كان عبارة عن سلسلة متصلة من الصدامات والاضطرابات التي ادت الى زيادة الهوة والشقة بين **الخاصة/ والعامة**. فقد كانت انفعالية العامة وارتباطها الاعمى بعقائدها يعارضان بشكل جذري عقلانية الخاصة ويقينيّاتها المنطقية[٦٦].

وهكذا عندما يقول مسكويه بانه أَلّف كتابه «لكي يبين ان عقول الأمم كلها تتوافى ـ اي تتلاقى ـ على طريقة واحدة، ولا تختلف باختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة» فإنه يعبر قبل كل شيء عن الموقف المتطور للخاصة التي اعتنقت الفلسفة، او عن موقف أولئك الذين صقلت نفوسهم الاحتكاكات الاجتماعية المتنوعة. (انظر الحكمة الخالدة، ٣٧٥ ـ ٣٧٦) (ولا يعبّر عن موقف عامة المسلمين من سنة او شيعة). ينتج عن هذا الاستطراد المختصر[٦٧] جداً ان الأدبيات التربوية ذات التوجه المزدوج: الدنيوي والديني (او كما سيقول الماوردي فيما بعد: أدب الدنيا والدين) هي عبارة عن نوع خاص من أنواع الكتابة. فهي تستخدم نفس **المعيار** (اي موضوع الانسان الكامل) وتهدف الى تحقيق نفس الوظيفة المتلائمة مع

---

(٦٤) وهذا أحد الاسباب التي أدت الى عملية التمايز بين مصطلحات او كلمات من نوع «حديث»، «سُنّة»، «أثر»، «خبر». ومن المعلوم انها جميعها تدل على التراث بالمعنى الواسع للكلمة.

(٦٥) أقصد أولئك الذين يدعونهم بنكهة يُشتمّ منها رائحة الإساءة «المحافظين». والواقع ان المحافظين هم اولئك الذين قاوموا حركة التعقلن والعقلنة باسم نوع من الحَدْس الديني الذي يتجاوز كل التفسيرات المنطقية. وهذا هو مغزى إدانة علم الكلام ثم بشكل أخص الفلسفة من قبل الحنابلة والغزالي.

(٦٦) لنوضح هنا قائلين بأن هذا التضاد القاطع على مستوى النصوص لم يكن قاطعاً او بمثل هذه الحرية على المستوى العملي. فقد كان هناك اناس يقفون على الحدود او بين بين. وهذه هي حالة الكثير من المثقفين الذين ينتمون الى النخبة والى الجماهير، او الى الخاصة والى العامة في آن معا.

(٦٧) سوف نعود الى هذه المسألة مطولاً في دراسة جامعة عن الأخلاق الإسلامية (او علم الأخلاق الاسلامي).

نمط ذلك المجتمع وحاجياته. لكي نكمل خصائص المنهجية التي بلورناها لتحليل هذه الأدبيات الكلاسيكية، بقي علينا ان نكشف عن تقنيات هذه الادبيات وعن الأساليب التي تستخدمها للوصول الى أعماق الضمائر. كنا قد تحدثنا فيما سبق عن الأهمية الكبيرة التي تحتلها تقنية الاستشهاد والتكرار الانطباعي او الانفعالي في هذه الادبيات. وينبغي ان نضيف الى ذلك استخدام معجم لفظي مرسَّخ من قبل ممارسة طويلة ومتكررة.

ينبغي ان نعلم ان الاستشهاد كتقنية في التأليف لا يفرض نفسه فقط بسبب عادة اللجوء المستمر الى القرآن والحديث النبوي وكبريات النصوص الفلسفية. وانما هو يفرض نفسه كتلبية لحاجة فنية او جمالية للغة العربية. ويساهم **الأدب** في نشر هذه البلاغة الفنية بطبيعة الحال. ذلك انه ينبغي ألا ننسى ان مقدرة اي نص على التأثير الأخلاقي او الروحي او الفكري مرتبطة بمدى طاقته الجمالية وبلاغته الأسلوبية التي تجذب القراء. في كتابه عن الاخلاق يخصص الماوردي فصلاً ممتعاً ومهماً جداً للمعايير الفنية التي ينبغي ان يتمتع بها كل خطاب لكي يزيد من فعالية تأثيره على نفوس القراء (**شروط الكلام** بحسب تعبير الماوردي). يقول:

«واعلم ان للكلام شروطاً لا يسلم المتكلم من الزلل الا بها ولا يعرى من النقص الا بعد ان يستوفيها (...). وللأمثال من الكلام موقع في الأسماع وتأثير في القلوب لا يكاد الكلام المرسل يبلغ مبلغها ولا يؤثر تأثيرها لأن المعاني بها لائحة والشواهد بها واضحة والنفوس بها واقعة والقلوب بها واثقة والعقول لها موافقة. فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز وجعلها من دلائل رسله وأوضح بها الحجة على خلقه لأنها في العقول معقولة وفي القلوب مقبولة. ولها أربعة شروط: أحدها صحة التشبيه، والثاني ان يكون العلم بها سابقاً والكل عليها موافقاً، والثالث ان يسرع وصولها للفهم ويعجل تصورها في الوهم من غير استخراجها ولا كدّ في استنباطها. والرابع ان تناسب حال السامع لتكون أبلغ تأثيراً وأحسن موقعاً، فاذا اجتمعت في الأمثال المضروبة هذه الشروط الاربعة كانت زينة للكلام، وجلاء للمعاني، وتدبراً للأفهام»[٦٨].

ان هذا المقطع يقدم لنا المفتاح الذي يساعدنا على الدخول الى ذلك المناخ العقلي القروسطي المختلف عن مناخنا العقلي الحديث كثيراً جداً. فالخطاب هنا (او الكلام)

(٦٨) أنظر «أدب الدنيا والدين» ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠. وانظر كتابنا او ترجمتنا «التهذيب الاخلاق»، ص ٦. وانظر «الحكمة الخالدة» ص ١٨٨.

لا تكمن وظيفته في التعبير عن تجربة جديدة او تحليل الوضع الحاضر، وانما هو وسيلة للتواصل مع الله ورسوله والسلف الصالح. وكل ذلك يتم عبر استذكار الكلام النموذجي الأعلى الذي قالوه عن كل التجارب البشرية الممكنة. فكل قول مأثور وكل صورة وكل وصية محفوظة عن ظهر قلب ومستعادة تستطيع ان تهزّ حساسية المسلم عن طريق اللعب على وتر الايقاعات المتناغمة(٦٩)، وعن طريق إثارة الانفعالات بواسطة إيراد الصور المألوفة على الذاكرة. باختصار فان كل ذلك يؤدي الى إثارة **الطرب** في النفس، وهذا الطرب هو الذي يجعل المسلم يمتثل للقول المأثور بكل قلبه وجوارحه وبشكل لا عقلاني، اي دائم. ونجد في حالات كثيرة ان الوعي اللغوي يستوعب الوعي الأخلاقي كما يقول مسكويه مستخدماً إحدى تعبيرات الحسن البصري(٧٠) التي يقول فيها «اكبحوا هذه النفوس فانها طُلَعَة، وحادثوها فانها سريعة الدثور» ثم يعلّق قائلاً: «واعلم ان هذه الكلمات مع قلة حروفها كثيرة الغناء، اي متعددة المعاني». وهذا يعني ان الوعي اللغوي يؤثر على الوعي الاخلاقي، او اذا شئنا فان كلا الوعيين يتلاقيان في انصهار حميميّ تامّ يؤدي الى دمج الذات في مركّب جمالي ـ أخلاقي متكامل. ونحن نعلم ان القوة الإقناعية للقرآن وسحر بيانه وكذلك عظمة الشعر العربي الكلاسيكي كلها اشياء ترتكز على هذه المزاوجة المستمرة بين علم الجمال وعلم الاخلاق او بين الجميل والخيِّر. وضمن هذا المنظور فان الشيء الوحيد المهم هو الأصالة **المعاشة** للفكرة المعبَّر عنها او درجة التطابق التي يستطيع الوعي تحقيقها بين الدالّ والمدلول. فيما بعد وبفضل وساطة اللغة، فان سلسلة النصوص المتعاقبة التي تبدو ظاهرياً مفكّكة وتجريدية تتوصل في الواقع الى استرجاع فاعلية عملية مؤكدة(٧١).

ولا ينبغي فقط الإكثار من الاستشهادات دون تحفظ، وانما ينبغي أيضاً تكديس الصياغات التعبيرية والتحريضات الوعظية السائرة في نفس الاتجاه. وليس مسكويه هو وحده الذي يفعل ذلك، وانما هناك آخرون كثيرون(٧٢). وهو يبرر هذا التكرار

(٦٩) وهذا ما ينطبق أيضاً على المعجم الشعري حيث نجد ما ندعوه «بالكليشيه» يتخذ قيمة النوطة المثقلة بالموسيقى الصوتية والمعنى.

(٧٠) أنظر «تهذيب الاخلاق»، ص ٢٠٨.

(٧١) نلاحظ فيما يخص حالة «الحكمة الخالدة» أن النصوص المُستشهَد بها لا تجمع بشكل متساو او بنفس القدر بين جمال الشكل وعمق المعنى. ولكننا رأينا بان المترجم كان يحاول دائماً ان يعدّل من الشكل لكي يتلاءم مع ذوق الجمهور.

(٧٢) اقتناص السعادة، مصدر مذكور سابقا، ص ٧١.

لنفس الأفكار والكلمات عن طريق حرصه على تبيان وجود تماثل في وجهات النظر بين كبار المفكرين عبر مختلف الأزمنة والأمم والمجتمعات. كما انه يريد أيضاً ان «يتذكَّر بها العلماء ـ اي بالحكم والمواعظ الواردة ـ ما تقدم لهم من الحكم والعلوم» اي ما سبق لهم ان تعلموه سابقاً (الحكمة الخالدة، ص ٦). انه يريد في الواقع ترسيخ بعض الموضوعات العامة بواسطة بعض الكلمات المفتاحية التي يقوى تأثيرها كلما تكررت في سياقات وبيئات متشابهة. واذا كانت الأساليب اللغوية تختلف من حكمة هذه الأمة الى حكمة أمة أخرى، فاننا نستطيع بسهولة ان نقبض على الوحدة العميقة لمقاصدها، وذلك على مستوى المفردات والتداعيات التي تجلبها معها. وهكذا تلعب الكلمات او المصطلحات المتكررة جداً نفس الدور الذي تلعبه فرشاة الرسام او نوطة الموسيقار: فهما تمتلكان قيمة خاصة بهما ولكنهما تتلقيان في كل عبارة صدىً غنياً.

سوف نوضح هذه الملاحظات بأمثلة محسوسة لكيلا تبدو مجانية او مجردة. ولكي نفعل ذلك قمنا بفرز كل المفردات الاخلاقية التي تستخدمها انواع الحكمة الخمسة التي يقدمها مسكويه. ويمكن للقائمة التي حصلنا عليها بهذه الطريقة ان تعتبر بمثابة معجم للمصطلحات الواردة في كتاب «الحكمة الخالدة». ولكننا نرفض اتباع تلك الطريقة المتمثلة بإرفاق الكتب التقنية بمجرد معجم للمصطلحات. وهي ممارسة مشروعة في حالات اخرى بدون شك. اما فيما يخصنا فقد بدا لنا ان دراسة **البيان التعبيري** للغة المستخدمة في كتب المنتخبات أهم من ذلك، لأنها اقنعتنا بان معجم المفردات الاخلاقية يتخذ فيها قيمة بنيانيّة او تشكيلية (لكيلا نقول بنيوية). نقصد بذلك ان المصطلحات تأخذ فيها كامل معانيها، بمعنى انها تمارس فيها فعلها **البنائي** على الفكر عندما تتضادّ او تتحالف مع مصطلحات اخرى في العبارة او في الجملة. وفيما يخص كتاب «الحكمة الخالدة» نجد ان التقنيات الأسلوبية المستخدمة لقيمتها البيانية في الغالب هي تلك التي نصادفها في التحديد او التعريفات والوعظ والكلام المليء بالصور والمجازات.

١ ـ **التحديد**: يمثل التحديد (او التعريف) التقنية الأسلوبية المهيمنة في كل خطاب يقوم على الحِكَم والأمثال. ولا نقصد هنا التحديدات **الجوهرية** او **الإنشائية**، وانما العبارات الطويلة قليلاً او كثيراً والتي تغني المفهوم في كل مرة بشحنة معنوية وجودية[٧٣]. نضرب على ذلك مثلاً مفهوماً عاماً كفهوم **العلم** او **المال**. فهما

(٧٣) حول تعريف (حد، رسم) انظر معجم لالاند الفلسفي.

يُعرَضان او يعرَّفان بأشكال مختلفة بحسب الأمزجة والحساسيات. هذا يعني انهما مرتبطان بتجارب عابرة وفردية، ولكنهما يؤديان الى تعميمات صحيحة. وهذا ما يفسر لنا سبب الثناء على المال تارة، وإدانته تارة اخرى. فهو يُمدَح بصفته وسيلة لفعل الخير ومساعدة القريب او المحتاج، وهو يُذَمّ او يدان بصفته ضاراً وخطراً. فالبشر يعتبرونه بالنسبة للموقف الاول مساعداً لازماً للحياة في المجتمع، ويعتبرونه بالنسبة للموقف الثاني مصدراً دائماً للشر، وبالتالي فينبغي تحاشيه والهرب منه. وفي كل الحالات فاننا نجد انفسنا امام سلسلة متلاحقة من التدفّقات الذاتية الغنائية التي تستخدم كل المصادر البيانية والبلاغية للغة من اجل تحديد المصطلح المذكور. وهكذا نجد اننا نمتلك ما يلي:

١ ـ العبارة المَثلية (او المثل): وهي تفرض نفسها على انتباه السامع او القارىء بواسطة مضمونها المكثّف او المُقتضَب. نضرب على ذلك الحكم او الأمثال التالية: «رأس اليقين المعرفة بالله» (ص ٦)، كان الحسن البصري يقول «ذكر النعمة شكر» (ص ١٢٨)، وسئل عن الأنس فقال: «وحشتك من نفسك» (ص ١١٩)، وقال بعض الزهاد: «الوحدة رأس العبادة» (١٣٥)، وقال ذو النون: «من أنس بالوحدة كان الحق مؤنسه» (١٣٥)، وانظر الصياغات التعبيرية الشهيرة التي تقارن بين الانسان والحيوان وتجعل الانسان يتفوق على الحيوان (ص ٦٤)، الخ...

٢ ـ استخدام اسلوب المطابقة والمقابلة[٧٤]: نضرب على ذلك الأمثلة التالية: «الظالم نادم وان مدحه قومه، والمظلوم سالم وان ذمه قومه» (ص ٨)، «الدنيا دار عمل، والآخرة دار ثواب» (ص ٨)، «وقد يُلام الناس على شدة الحرص في طلب الدنيا والمال، ويُمدحون على شدة الحرص في طلب العلم ومصاحبة العلماء» (ص ٤٧)، «الدنيا تطلب الهارب منها، وتهرب من الطالب لها. فان أدركت الهارب منها جَرَحَتْه، وان أدركها الطالب لها قَتَلَتْه» (ص ١٢٩).

٣ ـ استخدام اسلوب العدّ والاحصاء[٧٥]: فالفضائل والرذائل والمواقف تُعرض على

(٧٤) للمزيد من التوسع حول مفهوم «المقابلات» في اللغة الصوفية انظر مقالة لويس غارديه: اللغة العربية وتحليل «الحالات الروحية»، في كتاب تكريم ماسينيون، جزء ثان، ص ٢١٥ ـ ٢٤٣.
- **L. Gardet**: La langue arabe et l'analyse des «Etats spirituels», in Mélanges Massignon, 11, PP. 215-243.

(٧٥) كان تراث فيثاغورث يقول بان العدد هو جوهر الاشياء. وقد مارس تأثيراً كبيراً ودائماً على مستوى الشعور الباطني لكل العصور الوسطى. ونلاحظ ان رمزانية العدد (او القيمة الرمزية للعدد) موجودة=

هيئة مجموعات عددية من نوع ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ونادراً ما تُعرض من خلال الارقام التالية: ٢٥، ١٤، ٦. واستخدام الأرقام العددية يسترعي الانتباه بسبب طابع الدقة والصرامة التي تخلعها الارقام على التحديدات والتعريفات. ثم ان استخدام أسلوب الطباق والجناس يخلع على العبارة توازناً وايقاعاً صوتياً يزيد من فعالية تأثيرها ووقعها. نضرب على ذلك الامثلة التالية:

«ثلاثٌ لا تدرك بثلاث: الغنى بالمنى، والشباب بالخضاب، والصحة بالأدوية» (ص ١٠).

«ثلاثة اشياء حسنها في ثلاثة مواضع: المواساة عند الجوع، والصدق عند السخط، والعفو عند المقدرة» (الحكمة الخالدة ص ١١).

«الرجال اربعة: اثنان يُختَبَر ما عندهما بالتجربة، واثنان قد كفيت تجربتهما. فاما اللذان يحتاج الى تجربتهما فان أحدهما برٌّ كان مع أبرار، والآخر فاجر كان مع الفجار. فإنك لا تدري لعلّ البَرّ منهما إذا خالط الفجار، والفاجر منهما اذا خالط الأبرار تبدل البر فاجراً والفاجر براً. واما اللذان قد كفيت تجربتهما وتبين لك صور أمورهما فان أحدهما فاجر كان في أبرار، والآخر برٌّ كان في فجار» (ص ٧٥)، الخ...

٤ ـ **تعاقب المفاهيم**: او سلاسل العلاقات التضمينية المنطقية. ان استخدام هذه الطريقة يؤمّن الحصول على مراتبيات هرمية للقيم الصاعدة او النازلة. وتلعب هذه القيم دوراً كبيراً في تشكيل رؤيا توحيدية ذات جاذبية شديدة بالنسبة للمرء. ان افضل طريقة لتبرير منهجيتنا ولتبيان مزاياها تكمن في إقامة المقاربة بين كل المقاطع التي استُخدِمت فيها هذه السلاسل. ومن المعلوم ان منهجيتنا تهدف الى إعادة تركيب العقيدة بناء على قاعدة المفاهيم التي تمثل هي بالذات النوابض الاساسية للآليات الاخلاقية ـ اللغوية[٧٦]. اليكم الآن هذا المثل الشديد الدلالة والإيحاء:

= في كل مكان من الأدبيات الاسلامية. ولكن لا توجد حتى الآن اي دراسة أكاديمية استقصائية حول هذا الموضوع المعتبر بانه باطني جداً جداً. انظر كتاب هـ. مارّو: «تاريخ التربية»، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠.

- **H. Marrou**: Histoire de l'éduction, PP. 247-250.

(٧٦) بالنسبة للخطيب البلاغي او الواعظ الذي يتقيد بأنماط معينة من التعبير، كما بالنسبة للوعي اليقظ فان الأمر يتعلق فعلا بالآليات الميكانيكية. ولكن هذين المستويين لا يتواصلان بين بعضهما البعض =

«فان قيل أي الرجال أفضل؟ قلت: أعملهم بالعقل. فان قيل: وأيهم أعقل؟ قلت: أنظرهم في العاقبة، وأبصرهم بخصمائه، وأشدهم منهم احتراساً.

فان قيل: وما تلك العاقبة؟ ومن الخصماء الذين يعرفهم العاقل ويحترس منهم؟ قلت: العاقبة الفناء والخصماء الطبائع والأهواء الموكلة بالانسان.

فان قيل: وما تلك الطبائع والأهواء الموكلة بالانسان؟ قلت: الحرص والفاقة والغضب والحسد والحمية والشهوة والحقد والوسنة والرياء»[٧٧] (ص ٣٠ ـ ٣١).

٥ ـ **علاقة السبب بالنتيجة**: بمعنى ان فضيلة ما تكون سبباً لمنفعة ما او لخير ما. وهناك حالة اخرى هي حالة الصراع والتنافر والتضاد: بمعنى ان فضيلة ما تكون مُتضمَّنة او مُدمَّرة من قبل رذيلة ما[٧٨]. نضرب على ذلك الأمثلة التالية: «لكل شيء داعية وسبب. فسبب طيب العيش مداراة الناس. وسبب المداراة وفور العقل. وسبب السر الستر. وسبب المزيد الشكر. وسبب زوال النعمة البطر. وسبب العفة غض البصر. وسبب النشب الطلب. وسبب العطب الغضب. وسبب الزينة الأدب. وسبب الفجور الخلوة. وسبب البغضة الحدة. وسبب المحبة الهدية. وسبب الدعة الضعة. وسبب المودة والأخوة البشاشة والبشر. وسبب القطيعة كثرة المعاتبة. وسبب الفقر السرف. وسبب الثروة حسن التدبير. وسبب المقت الخلف. وسبب البلاء المراء. وسبب الهوان الطمع. وسبب الثناء السخاء (ص ٦٧ ـ ٦٨).

ان العلاقة بين السبب والنتيجة تعبر عن نفسها بشكل أكثر ذكاء وحذقاً عندما تتم المقارنة بين الفضيلة والرذيلة التي تفسدها كما يتجلى ذلك في المقطع التالي: «قال: وكيف السلامة من الآفات؟ قلت[٧٩]: ألا يشوب العقل عجب، ولا العلم فجور، ولا النجدة بغي، ولا اللب زيغ، ولا الحلم حقد، ولا القناعة صغر

= بالضرورة. فالقطيعة بين القول/والعمل تمكن ملاحظتها لدى الواعظ الأخلاقي الذي يحسن القول ويسيء العمل، ولدى الانسان البسيط الذي يحسن العمل ولكن لا يحسن القول او التعبير عنه. ومن هنا يتتج ذلك الشعار المثالي الداعي إلى: «حسن القول وحسن العمل».

(٧٧) وذلك بحسب تحديدات معينة، ثم يأخذ التعاقب مجراه طبقا لكلمتي عقل، وعلم...

(٧٨) نجد هذه القوالب بشكل أكثر انتظاماً في كتاب «تهذيب الأخلاق»، وذلك طبقاً لنظرية «خير الأمور أوساطها».

(٧٩) ان بزرجمهر هو الذي يتكلم هنا. وفي هذا المقطع كما في المقطع السابق ينبغي فرز كل المصطلحات وتسجيلها كما هي بالحروف اللاتينية.

خطر، ولا الأمانة بخل، ولا العفاف سوء نية، ولا الرجاء تهاون، ولا الجود سرف، ولا الاستقامة رقة، ولا الرقة جزع، ولا الجزع محادة، ولا التواضع احتقار، ولا اللطف ملق، ولا صحبة السلطان رياء، ولا التودد سوء سيرة، ولا النصيحة غائلة، ولا حسن الطلب حسد، ولا الحياء بلادة، ولا الورع حب سمعة» (ص ٣٣).

بعد الاطلاع على هذه الأمثلة لا تخفى على القارىء براعة المؤلف في التحليل، هذه البراعة المخدومة من قبل غنى هائل في المصطلحات الاخلاقية المستخدمة. ولا يمكننا ان نتحاشى التساؤل التالي: هل تعكس هذه البراعة البلاغية او الاسلوبية مجرد التعلق بتراث أدبي معين، ام ان رهافة الوعي الاخلاقي المهووس دوماً بنقاء البواعث هي التي تفرض اللجوء الى المصادر البيانية الغنية للغة والأسلوب[٨٠]؟ مهما يكن من أمر فاننا ندرك عندئذ ان القوالب الجمالية الاسلوبية المشكّلة على هذا النحو والمكرَّرة بدون ملل هي التي تمارس تأثيراً حاسماً على كل خطاب أخلاقي في اللغة العربية. (فلتمرير الخطاب الاخلاقي ينبغي سحر البيان).

٦ ـ الحثّ والتحريض:

ان الحثّ على تنمية الضمير الأخلاقي لا يتم فقط بواسطة هذه التحديدات التي تتخذ هيئة العبارات القصيرة والتي تكشف بطريقة متقطعة بل وحتى مليئة بالنزوات عن الأوجه المتعددة للصح والخطأ، للخير والشر، للجميل والقبيح. وانما فضّل كتَّاب عديدون حريصون على الكمال ان يمحوروا بعض توجيهاتهم وتعاليمهم حول مركز اهتمام واحد، بعد ان بدت لهم هذه التعليمات ثمينة جداً لانها مستخلصة من تجربتهم الخاصة. وهذا النوع من أدبيات التحريض والحث على الاخلاق أدى الى توليد نوع جديد في الادب العربي هو أدب الوصية. ويلبّي هذا النوع الادبي حاجتين اثنتين في آن معاً: اي تلك الفريضة الاسلامية القائلة بضرورة «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وذلك الواجب الملقى على عاتق الحكيم في تثقيف الناس وهدايتهم[٨١]. (فالحكيم، اي الفيلسوف، هو المسؤول عن تهذيب اخلاق الناس).

---

(٨٠) كان ج. ب. دوميناس قد اكتشف نفس الخصائص في الموسوعة المجوسية: الدينكارت، مصدر مذكور سابقا.

(٨١) ولهذا السبب بالذات فان الوصية كنوع ادبي قد ازدهرت كثيرا في الادب العربي،أنظر بهذا الصدد بحث ج. لوكونت: «الوصية المعزوّة لابن قتيبة» في مجلة الدراسات الاسلامية. ١٩٦٠، ص ٧٣. واما عن وصية مسكويه فانظر: النصوص، ص ١٨١ ـ ١٨٣.

وكما رأينا فان مسكويه نفسه قد أدى الواجب ليس فقط عن طريق الكشف عن كيفية اعتناقه للفلسفة، وانما عن طريق اتخاذ الاخلاق كمجال لاختصاصه (انظر وصيته التي نقلناها حرفياً سابقاً). هكذا نفهم ضمن هذه الظروف كيف انه فتح مختاراته لاستقبال خمس وصايا روحية والعديد من النصائح والإرشادات الأخرى. واول شيء مشترك يجمع بين هذه النصوص ثم بينها وبين التحديدات التي ذكرناها هو المفردات او معجم المفاهيم المستخدمة. ويمكننا هنا أيضاً ان نعيد تركيب الرؤى الشمولية انطلاقاً من دراسة الكلمات المفتاحية او المفاهيم الأساسية المستخدمة. وهنا أيضاً نلتقي بالتقنيات الاسلوبية والبلاغية التي رأيناها سابقا. ولكن استخدام اسلوب الطباق او الجناس او المقابلات لم يعد محصوراً بالجملة الواحدة، وانما يشمل النص كله. ونلاحظ من الناحية النحوية ان فعالية النص المليء **بالوصايا** تعود الى اللجوء المستمر الى فعل الأمر والزجر. فهذه الصيغة اللغوية تبدو هنا افضل من الصيغة التقريرية المستخدمة للتعبير عن الأفكار المنفردة. ففي نصوص الوصايا نلاحظ ان القارىء او السامع يُستَجْوَب مباشرة: بمعنى ان انتباهه وذاكرته مجيَّشان بشكل كامل من اجل استيعاب كل القواعد السلوكية التي تؤدي الى النجاة في الدار الآخرة اذا ما اتُّبعت بدقة. فبما ان المؤلف يتحدث دائما باسمه الشخصي في هذا النوع من الأدبيات فانه يبدو وكأنه يقدم رسالة شخصية نابعة من أعماق تجربته الخاصة بالذات.

وهذا يعني أنه كان قد جرَّب كل معانيها وخصوبتها. وهو يخلع بذلك على القيم الشائعة هيبة أكبر، وذلك لأن **الوصية** ليست الا التعبير المبسَّط والمقتضب عن رؤيا فكرية أكثر اتساعاً.

وهذا ما يتبدَّى بشكل خاص في وصية الفارابي[٨٢]. فالتعاليم الأخلاقية المحضة تبدو فيها (كما في جميع أعماله الفلسفية) وكأنها ناتجة بشكل طبيعي **وضروري** عن المبادىء الميتافيزيقية والنفسية والوجودية التي عاشها. فمعجم المصطلحات الذي كان يخلق في أدبيات التحديدات الأخلاقية طباقات متضادة أو سلاسل فكرية محصورة بالمستوى الأفقي للحياة المعاشة، أصبح هنا يغتني باشارة واضحة الى المستوى

= - G. Lecomte: La wasiyya attribuée à Ibn Qutayba, in Revue des Etudes islamiques. 1960.

(٨٢) أنظر كتاب الوصية، طبعة لويس شيخو، بيروت، ١٩٢٨. وانظر أيضا المقاطع التي استشهد بها مسكويه في كتابه «الحكمة الخالدة» ص ٣٢٧ وما تلاها.

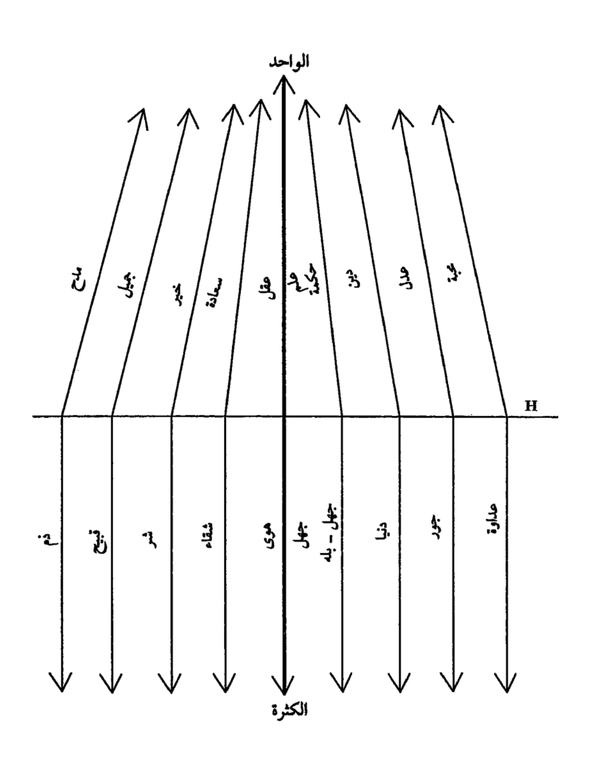
العمودي لترتيب الموجودات في الكون. في الواقع أن الإنسان إذْ يفكر بوضعه ووضع أشباهه يكتشف انه يحتل رتبة داخل تشكيلة هرمية تبتدىء بالجماد وترتفع الى الكائن الحي ذي النفس وتنتهي بالواحد الأول الذي يمثل الأصل والسبب الأعلى لكل الموجودات (الواحد الأول في لغة الفلاسفة هو الله في لغة المؤمنين). وهذه المرتبة التي يحتلها الانسان الطبيعي[٨٣] والتي تدشّن مساره نحو الحكمة تتموضع في نقطة التقاطع (H) (انظر الجدول المرسوم). وهي تمثل نقطة التمفصل ما بين المستوى العمودي المتجه نحو عالم الوحدة والكثرة، وما بين المستوى الأفقي للوجود الأرضي الذي تهيمن عليه المتضادات الثنائية من أمثال: عقل/هوى، حكمة/جهل، دين/دنيا، الخ... (أنظر المخطط التالي الذي يوضح هذه الحالة). نلاحظ في هذا المخطط أو الجدول المرسوم أن المفاهيم الإيجابية لكل مزدوجة من المصطلحات تتموضع على الخطوة المتقاربة والمتجهة نحو الواحد الأول، هذا في حين أن المفاهيم السلبية مسجَّلة على الخطوط المتنافرة والمؤدية إلى المناطق اللاامتمايزة للكثرة. وأما المزدوجة عقل/هوى فتحتل الموقع المحوري أو المركزي، وذلك لأنها هي التي تتحكم بكل المفاهيم الأخرى في كل أدب المختارات وحتى في كل الفلسفة العربية - الإسلامية[٨٤].

يمكننا أن نختتم كل هذه الملاحظات ونقول بأن السمة الأساسية المميزة لأدب الوصايا تكمن في مَنْهَجة التعاليم الأخلاقية وتكثيفها داخل الوصية، وذلك عن طريق جملة من المصطلحات التقنية، ولكن المألوفة والشائعة. كما أنها تكمن في تأسيس الإرشادات العملية على قاعدة المحاجّة البسيطة، ولكن القادرة على استقبال

---

(٨٣) ان مفهوم «الانسان الطبيعي» يحيلنا الى النواميس الطبيعية كما هي محدّدة من قبل علم وظائف الاعضاء (الفيزيولوجيا)، وعلم النفس، وعلم الفلك والجيولوجيا والبيولوجيا. أنظر فيما بعد ص٤٢٦ وما تلاها. (نقصد بالنواميس القوانين العلمية بالطبع).

(٨٤) لم نتعرض هنا لكل المزدوجات الثنائية، وانما ذكرنا بعضها على سبيل المثال ليس الا. ولكن ينبغي ان نعلم ان الكتاب كله يمكن تحليله طبقاً لهذا القالب او المخطط الثنائي الحدّين. سوف نذكر فيما بعد مزدوجات ثنائية أخرى، وهي مزدوجات تخص مجال الميتافيزيقا، ومجال علم الكونيات (اي الفلك والجغرافيا والجيولوجيا). ونحن اذ نستخدم هذه التصورات الهندسية (او المتضادات الثنائية) لا نفعل ذلك انصياعاً لواجب الوضوح فقط. وانما نريد ان نبرهن على ان معاجم الألفاظ التي تكتفي بتعداد الكلمات المفردة المعزولة عن بعضها البعض لا تساعد إطلاقاً على تفسير الطابع البنيوي والوظيفة التشكيلية او التكوينية لمفردات علم الاخلاق. أنظر اقتناص السعادة، ص ٨٣ وما تلاها. (نقصد بالوظيفة التكوينية هنا مقدرة علم الاخلاق على التدخل في تشكيل شخصية الانسان منذ الطفولة عن طريق معجمه اللفظي وأوامره ونواهيه...).


الواحد
مدح
جميل
خير
سعادة
عقل
علم
حكمة
دين
عدل
محبة
H
ذم
قبيح
شر
شقاء
هوى
جهل
جهل - بله
دنيا
جور
عداوة
الكثرة

(المخطط)

(أو استيعاب) أوسع الاستطرادات وأكثرها غزارة. وبدون أدنى شك فلهذا السبب بالذات كان مسكويه قد أكد على أن حكمة المحدثين متفوقة على حكمة الأقدمين. صحيح ان هذه الأخيرة كانت قد اعتبرت متوافقة مع الأولى ولكنها متبعثرة أو متقطعة أكثر من اللزوم[٨٥].

٣ ـ جدول «سيبيس» أو اللغة عن طريق الصور

لا ريب في أن جدول «سيبيس» هو الأكثر جاذبية من بين كل الشهادات الأخرى التي استخدمها مسكويه للبرهنة على حكمة الأقدمين. كما أنه الأكثر غنى بالتعاليم والدروس الحاسمة من وجهة النظر التي تهمنا: أي من وجهة نظر تحديد منهجية معينة للدراسة والفهم.

إن موضوع الجدول بسيط، وقد اختصر بشكل ممتاز في الأسطر القليلة التالية: «منذ ولادته يتلقى الانسان تأثير الخداع[٨٦]، وهذا الخداع يجعله يشرب جرعة من الجهل والخطأ. وإذا ما استسلم الانسان للآراء الشائعة والأهواء والملذات، فانه سوف يسقط حتماً في يد العقاب الصارم، ثم التعاسة الأبدية. وليس له عندئذ إلا ملاذ واحد: التوبة وطلب المغفرة. فبفضل التوبة، وبعد مرور سريع في مرحلة الثقافة الخاطئة، يمكن للمريد أن يطهّر نفسه من الشوائب ويتوصل الى مرحلة الثقافة الحقيقية، مرحلة الفضيلة والسعادة. وما إن يتوصل إلى ذلك حتى يصبح مُحصَّناً طيلة حياته كلها». وأما الفضائل والرذائل الممثّلة للمحطات الأساسية من المسار فقد جُسِّدت من قبل أشخاص جميلين أو قبيحين، شيوخاً أو شباباً.

لقد شهد هذا الكتاب شهرة ونجاحاً منقطعي النظير سواء في العصور اليونانية القديمة أم في الغرب الحديث بدءاً من عصر النهضة. ولا ريب في أن ذلك عائد الى لغته التصويرية أو الرمزية التي تعرف كيف تقدم التعاليم الكونية للناس الأكثر بساطة. ثم نظراً لطابعه الانتقائي فانه قدم للفللوجيين (أو لفقهاء اللغة) في القرن

---

(٨٥) أنظر «الحكمة الخالدة»، ص ٢٨٥.

(٨٦) يرى الناشر المحقق في أحد هوامشه ان المترجم العربي قد التبس عليه الأمر وخلط بين الكلمتين الاغريقيتين التاليتين: arácn، aréoia. ومن المعلوم ان الأولى تعني الخداع، والثانية تعني البلادة او التراخي. ان المقطع الذي استشهدنا به يؤكد صحة هذه المعلومة. وكنا قد أخذنا المقطع من كتاب الباحث ر. جولي: «جدول سيبيس والفلسفة الدينية»، بروكسيل، ١٩٦٣، ص ٣٥.
- **R. Joly**: Le tableau de Cébés et la philosophie religieuse, Bruxelle, 1963, P. 35.

التاسع عشر مناسبة ذهبية لتطبيق منهجيتهم النشوئية ـ التاريخية (أي استكشاف الأصول الأولى التي يرجع اليها).

ان هذا الكتاب (أو الجدول) ما هو الا نتاج متأخر من نتاجات العصور اليونانية[٨٧]. وهو يطرح على مؤرخ الافكار نفس المشاكل التي تطرحها علينا أعمال مسكويه. فهو يستعيد أيضاً دروساً حِكَميّة وتعاليم عديدة مستمدّة من مختلف التراثات الفلسفية. ومن المعلوم ان هذه التراثات كانت تتنافس على نيل حظوة الجمهور الباحث عن النجاة أو الخلاص بروحه في الآخرة، وذلك منذ القرن المسيحي الأول. وكما أن مسكويه وبقية الفلاسفة المسلمين يعالجون في كتبهم بعض المفاهيم التي كانت قد أصبحت منذ زمن طويل ملكاً مشاعاً في علميّ الأخلاق والسياسة، فإن مؤلف «الجدول» يستخدم الموضوعات (أو المفاهيم) الأفلاطونية، والديوجينية، والفيثاغوريثية الجديدة، والرواقية، والصوفية لكي يقدم تصوراً عن الانسان يأخذ بعين الاعتبار طبيعته ووضعه في هذا العالم ومصيره.

وأمام هذه «النزعة التوفيقية ذات الهيمنة الصوفية» كما يقول الباحث ر. جولي، فان فقهاء اللغة الكلاسيكيين قد أخطأوا في التركيز على ربط الجدول بتراث فكري معين عن طريق الاعتماد على اللغة (بنحوها وأسلوبها) وكذلك على المعجم التقني والموضوعات المطروقة. وهذا البحث عن الأصول أو عن النَسَب التاريخي يشبه كما رأينا ذلك البحث الفللوجي الذي انتهجه المستشرق «ر. ڤالزر» فيما يخص كتاب «تهذيب الأخلاق». إن هذه المنهجية تهمل دلالة الكتاب وأهميته أو تعتبرها ثانوية. نقول ذلك على الرغم من أن النجاح الواسع والدائم «للجدول» كان ينبغي أن يحثهّم على التخفيف من نزعتهم الفللوجية أو التاريخوية (ولا أقول التاريخية). فالتركيز على مسألة الأصول والكشف عنها يلهي الباحث عن دراسة النص في عصره وبيئته كما قلنا سابقاً أكثر من مرة. انه يغلّب المنهجية الشاقولية العمودية على المنهجية الأفقية البنيوية.

تكمن ميزة الدراسة التي نشرها مؤخراً الباحث «ر. جولي» في أنها تحقق أخيراً ما كنا نتمناه: أي تحالفاً موفقاً بين المنهجية الفللوجية من جهة والمنهجية الفينومينولوجية من جهة أخرى. وهي بذلك تكشف لنا في آن معاً عن منشأ العمل، ومقصده السري، ووظيفته. لقد درس الباحث ر. جولي هذا «الجدول»

(٨٧) أنظر كتاب: ر. جولي، مصدر مذكور سابقا.

تماماً بنفس الطريقة التي نريد أن ندرس بها «تهذيب الأخلاق» وبقية المؤلفات الفلسفية الأخرى لمسكويه. وذلك لأن الأمر يتعلق في كلتي الحالتين بنفس النوع من الكتب: أقصد كتب التربية الأخلاقية التي تستمد معظم أفكارها وعقائدها من تراثات قديمة ومكرسة منذ وقت طويل. وفي كلتي الحالتين أيضاً نلاحظ استخدام الأساليب الأدبية الرائجة في كلا السياقين اللغويين والثقافيين على التوالي: أي السياق اليوناني والسياق العربي[٨٨]. وعلى الرغم من تسعة قرون من المسافة الزمنية الفاصلة بينهما نلاحظ وجود نفس التصور عن الإنسان ونجاته في الدار الآخرة. ولكن حوفظ على هذا التصوّر في دلالته العامة أكثر مما حوفظ عليه في تفاصيل الموضوعات والمفاهيم المستعارة من مختلف المصادر. ويسجل الباحث ر. جولي بحق الملاحظة التالية: «ليس هناك من فكرة واحدة تحافظ في «الجدول» على تشدُّدها وحرفيتها». ثم يقول في مكان آخر: «بقدر ما هو مؤكد أن بعض أفكار هذا الكتاب تعود الى الرواقية، بقدر ما هو مؤكد أنه لم يعد في عصر «سيبيس» إلا أرضية التوافق والوئام بين الكثير من الطوائف»[٨٩].

ان مثل هذا التطابق في المقصد والأسلوب بين مؤلف «الجدول» وبين مسكويه لا يفسر لنا فقط لماذا أن هذا الأخير يستقبل مؤلفاً مزعجاً بالنسبة للأدب العربي[٩٠]. وإنما هو يتيح لنا أيضاً، وبشكل أخص، أن نفهم كيف أن الترجمات عن الاغريقية قد قدمت في نهاية المطاف للفكر ذي التعبير العربي آليات معينة للتصور وقوالب جامدة للتفكير. وهكذا نجد أنه قد تشكلت في اللغة الاغريقية كما في اللغة العربية عقلية معينة تتضامن فيها الأخلاق واللغة بشكل وثيق ودائم الى درجة ان كلا هذين الحدين يمارس على الآخر تأثيراً تكوينياً، موجِّهاً ومحرِّضاً. ان «الجدول» إذ يدعو إلى إسقاط المفاهيم المفتاحية للحياة الأخلاقية على الرسم أو على النقش البارز يرتفع بهذا التداخل بين الوعي الأخلاقي والوعي اللغوي الى ذروته. إنه يزيد من فعاليته الى درجة قصوى. وتكفي عندئذ بعض التفسيرات لكي يكتشف المرء علماً كاملاً للإنسان وفلسفة دينية كاملة[٩١]. وهذا العلم وتلك

(٨٨) أنظر النوع الادبي Exqpaois في اللغة اليونانية، ونوعي الرسالة والمختارات في الأدب العربي.

(٨٩) المصدر السابق ص ٢٥.

(٩٠) لنوضح هنا قائلين بأن الأمر يخص تعليقاً على صورة تشكيلية. ولكن يمكن القول بان مسكويه بصفته ايرانياً لا ينبغي ان يكون منزعجاً جدا من التصوير التشكيلي (على عكس المسلم العربي مثلا).

(٩١) إن هذه الملاحظات تبين أهمية التأثير الخفي المنبثّ الذي تمارسه كتب المختارات والكتب المدرسية الشائعة، بالإضافة الى تأثير المؤلفات الكبرى ذات المستوى العالي.

الفلسفة يندمجان تماماً داخل التصورات المشكّلة من قبل النصوص الأخرى للمختارات. إن فكرة كمال الانسان أو نجاته أو خسرانه تجد نفسها هناك أيضاً مُجسَّدة ومُدعَّمة من قبل نفس المعجم اللفظي ونفس الصياغات الأسلوبية التي لا تكاد تختلف في شيء يذكر عما رأيناه سابقاً. يحصل ذلك كما لو أنه عندما انتقلنا من فارس القديمة، إلى الهند، إلى العرب القدامى، والاغريق، فان الأفق العقلي يبدو واحداً كما أراده مسكويه. (أي وحدة الحكمة لدى كل الأمم، الحكمة الخالدة...).

ولكن هل حقاً يوجد تماثل في الأفكار والمقاصد بين جميع هذه الأمم المتباعدة عن بعضها البعض في الزمان والمكان؟ أم ان الأمر يتعلق فقط بإسقاط هموم جيل مسكويه وآماله على كل هذه الأنواع الزاهية أو المُنَمْذَجة من الماضي؟ أقصد الماضي المرئي من خلال موشور التاريخ الانتقائي أو الاصطفائي فقط، وليس من خلال التاريخ الواقعي أو الحقيقي. سوف نحاول تقديم جواب على هذا السؤال عن طريق الإنخراط في عملية تفسير سوسيولوجية (أو اجتماعية) للوضع.

من المدينة الإغريقية الى المدينة الاسلامية:
محاولة تفسير سوسيولوجية(٩٢)

لنذكّر هنا بنوعية مشكلتنا ومحتواها: نحن نريد استكشاف الشروط الاقتصادية والاجتماعية ـ السياسية التي حبَّذت انبعاث الحكمة ونجاحها في المدينة ـ الدولة التي يشرف عليها البويهيون. ومن المعلوم ان هذه الحكمة (أو الفلسفة) كانت قد دُشِّنت لأول مرة في المدينة الاغريقية العتيقة، ثم نمت وترعرعت ونُقِّحت من قبل التراث الهلنستي (أي تراث اليونان وثقافتهم بعد الاسكندر الكبير). بمعنى آخر كيف انتقلت الفلسفة من الحاضرة الاغريقية إلى الحاضرة الإسلامية. وما هي الظروف التي شجعت على ازدهارها في البيئة العربية الاسلامية لفترة من الزمن؟ (ذلك أنها هزمت بعدئذ، أي بعد القرن الخامس، وقضي عليها من قبل الارثوذكسية الدينية المغلقة). لكي ننجز بحثاً كهذا ونجيب على السؤال، ينبغي أن

(٩٢) استَعَرتُ هذا العنوان من دراسة معروفة للسيد ميريهوف موجودة في كتاب (تراث) ص ٣٧ ـ ١٠٠، عنوانها: من الاسكندرية الى بغداد. ونحن اذا استعرنا العنوان من هذا المصدر فاننا أردنا لفت الانتباه الى مدى الاختلاف الجذري بين منهجيتنا ومنهجية هذا المؤلف.

نعود قليلاً الى الوراء. فهذه العودة هي التي ستمكّننا من فهم الوضع الذي سيرثه القرن الرابع الهجري. ومن المعلوم أن دراسة هذا القرن هي التي تهمنا بشكل خاص في هذه الدراسة. (ولكننا لن نستطيع أن نفهمه، إلا إذا فهمنا الفترة التي سبقته مباشرة).

مشاكل الحاضرة الاسلامية
(أو المدينة الاسلامية أو المجتمع الاسلامي)

ينبغي ألا ننسى هنا ان ما ندعوه بالاسلام السني هو شيء فرض نفسه بشكل متأخر كواقع اجتماعي وثقافي وديني. ويمكن القول بأنه لم يفرض نفسه إلا بدءاً من القرن الخامس الهجري، وذلك على عكس الوهم الشائع والقائل بأنه كان موجوداً منذ البداية أي منذ لحظة النبي والقرآن. ماذا يعني ذلك؟ انه يعني ان المنافسة كانت لا تزال حامية ومفتوحة بين مختلف القوى الاجتماعية ـ الثقافية التي كانت تتنافس على زعامة الأمة حتى ذلك الوقت ولم يحسم الإسلام السني الأمر لصالحه إلا بدءاً من القرن الخامس. هذا ما يعلّمنا إياه البحث التاريخي لا العقائد الدوغمائية الشائعة والمسيطرة. والواقع أن حلقات الصراع الشيعي ـ السني تعبّر في الحقيقة عن اختلال توازن لمجتمع هو في حالة أزمة دائمة. أو قل أنها تعبر عن اختلال التوازن وإعادة التوازن في كل مرة لصالح هذه الجهة أو تلك. لقد كان المجتمع يعاني من أزمة نموّ حتى وفاة المأمون عام (٢١٨)، ثم من أزمة ضعف عضوي لسلطة عاجزة عن أن تمحو بشكل نهائي ودائم ذلك الغموض الأصلي الذي يعتري الدولة الاسلامية. فهذه الدولة كانت، نظرياً، عبارة عن «ثيوقراطية تدعو للمساواة بين المسلمين» أي حكومة دينية أو خاضعة لرجال الدين. ولكنها لم تستطع في الواقع العملي أن تجسد ذلك ابداً. بمعنى أنها لم تستطع أن تدمج جميع الفئات والطبقات والأقوام المتغايرة جداً والتي كانت مسؤولة عنها. انها لم تستطع دمجها، على قدم المساواة، ضمن منظور الأمة الروحية الذي كان دائماً حاضراً من الناحية الشكلانية أو النظرية. المبدأ القرآني ينص على ذلك، ولكنه لم يطبق عملياً في أي وقت من الأوقات. وبالتالي فان كل هذه الطوائف التي قدمتها الأدبيات البدعوية المتأخرة على أساس انها مجرد حركات دينية تهدّد «أهل السنة والجماعة»، أي الإسلام الرسمي، إسلام الأغلبية، أقول ان كل هذه الطوائف كانت تعبر في الواقع عن منظورها للدين الصحيح أو عن فكرتها للدين الصحيح. ومن خلال

هذه الفكرة كانت تعبر عن إرادة القوة الخاصة بفئة معينة من البشر العائشين داخل الأمة الاسلامية. وكانت تعبر أيضاً عن مطالب اقتصادية، والرغبة في الانتقام، الخ... باختصار كانت تعبر عن رغبتها في الوجود واتخاذ مكانتها اللائقة بها و ليست مجرد حركات «مارقة» أو «زنديقة» كما ادعت الأدبيات البدعوية الكلاسيكية المكتوبة من وجهة نظر الاسلام الرسمي (نقصد بالأدبيات البدعوية كتب «الفرق» و«الملل والنحل»...). فهذه مكتوبة من وجهة نظر الاسلام السني الذي أراد تسفيه جميع المذاهب الأخرى واحتكار المشروعية الاسلامية لوحده.

كان العباسيون قد ألحوا كثيراً على مفهوم الشرعية. ويمكن القول بأنه منذ استهلال عهدهم فان مثال الوحدة الشاملة للأمة ما انفك يلاحق بدرجات متفاوتة جميع الخلفاء والمثقفين المختلفي الأصول الذين ارتبطوا بهم وقبلوا ان يخدموهم أو يدعموا سياساتهم. إنّ مثال الوحدة هذا، إنّ هذا الحنين الى زمن الأمة المثالية التي أسسها النبي والسلف الصالح ظل حلماً جميلاً عذباً يلاحق الخيال والعقول. ومن بين المثقفين الذين قبلوا خدمة الخلفاء العباسيين يمكن أن نذكر ابن المقفع، الجاحظ، ابن قتيبة. ووجودهم يحمل دلالة بالغة على هذا الصعيد[٩٣]، نظراً لأهميتهم ولأنهم ساهموا في خلع المشروعية على السلطة. ولكن هذا المنظور التاريخي المُفتَتَح من قبل تيار السلطة الرسمية راح ينغلق تدريجياً بواسطة العمل المضاد والمعاكس للجيش. لقد ساهمت بحوث كلود كاهين بشكل خاص في إيضاح هذه المسألة وفي تفسير الأسباب والمتغيرات السلبية التي أدت بسرعة الى جعل الخليفة العباسي سجين إرادات عديدة ومتضاربة واعتباطية. ومن تحليلات هذا المؤرخ

(٩٣) أنظر محاجّات الجاحظ في «عثمانية» ودراسة شارل بيلاً:

- **Charles Pellat**: L'imamat dans la doctrine de Jahiz, in S.I.XV.

«مفهوم الإمامة في عقيدة الجاحظ»، بحث منشور في مجلة «ستوديا اسلاميكا»، المجلد (١٥).

وانظر ايضاً: دومينيك سورديل: «السياسة الدينية للخليفة المأمون»، بحث منشور في مجلة الدراسات الاسلامية، ١٩٨٢. وانظر ايضا للباحث نفسه: «السياسة الدينية للخلفاء الذين جاؤوا بعد المتوكل»، بحث منشور في مجلة ستوديا اسلاميكا، العدد XIII.

- **D. Sourdel**: La politique religieuse du calife al-Ma'mun, R.E.I, 1962.

- la politique religieuse des successeurs d'al-Mutawakil, S.I, XIII.

وانظر أيضاً للباحث س. د. غوتين: منعطف في تاريخ الدولة الاسلامية، بحث منشور في كتاب: دراسات في التاريخ والمؤسسات الاسلامية، ليدين، ١٩٦٦.

- **S.D. Goitein**: Aturning point in the history of the muslim state, in studies in islamic history and institutions, Leyde, 1966.

المعروف يمكننا ان نستخلص النتائج التالية:

١ ـ ان «العباسيين مدينون بنجاحهم العسكري للجيش الجديد الذي نظّمه أبو مسلم الخراساني وحشد جنوده من بين السكان الخراسانيين. . . وكان الخراسانيون يشكلون جيشاً من المرتزقة المحترفين المرتبطين بشخص العاهل (أي الخليفة). . . ينتج عن ذلك من الناحية الاجتماعية الطبقية أن معظم العرب قد كفُّوا ان يكونوا مستودع الارستقراطية (أو منجم الارستقراطية). هذا إذا لم يعودوا الى أصولهم ويسقطوا في حمأة البداوة البائسة». (فقد جاءت عناصر أو أجناس جديدة لكي تتغلب عليهم).

٢ ـ اعتقد المعتصم أنّ بامكانه تحجيم أهمية الخراسانيين عن طريق استبدال العبيد الترك بهم (أو المماليك). «ومنذ ذلك الوقت وحتى فجر العصور الحديثة (أي حتى القرن التاسع عشر) لم يعد ممكناً لدول الشرق الإسلامية أن تستغني عن خدمات الجيش التركي. وكلها لجأت إليه الواحدة بعد الأخرى».

٣ ـ تعود قوة البويهيين الخاصة في ايران الغربية الى الديلم. ولكن حاجتهم الى الفرسان الخيَّالة أجبرتهم منذ البداية على مضاعفة عدد الأتراك في الجيش. وهكذا ساهمت التعددية العرقية للوحدات العسكرية، وكذلك اختلاف اللغات والأسلحة التقنية في الحيلولة دون انصهار هذه الوحدات العسكرية في جيش واحد منسجم. وكانوا يحسدون بعضهم البعض ويتشاجرون ويتنافسون على اقتسام أموال الدولة ويتحزبون بكل عصبية لزعمائهم. ودبَّت الفوضى وشاعت بسبب كل هذه العوامل. . .».

٤ ـ «كان الدينار يساوي في الفترة العباسية ١/٣ ١٤ درهماً. وبحسب هذا السعر فانه يمكننا أن نقيّم كلفة صناعة الأسلحة بخمسة ملايين دولار. . . ولا تدخل في ذلك نفقات جيش يصل تعداده الى خمسين ألف رجل. ونحن نعلم أن الميزانية العامة للدولة في كل أنحاء الامبراطورية لم تكن تتجاوز الأربع عشرة مليون دولار وهي في أوج ذروتها. هذا يعني أن نصف ميزانية الدولة تقريباً كان يذهب للجيش. وكان ذلك يشكل عبئاً ثقيلاً على كاهل الشعب بسبب الضرائب الباهظة. وساهم ذلك في شيوع النقمة والاستياء العام. ودخلت الدولة عندئذ في حلقة مفرغة لا تعرف كيف تخرج منها. فهي بحاجة الى المال من أجل دعم الجيش

وتسليحه، وأي جبي للضرائب كان يؤدي الى اندلاع التمرد والاضطرابات، ولا بد من جبي الضرائب، الخ...».

٥ ـ «ولهذا السبب لزم على الدولة أن تفكر بشكل مبكر بإصلاح نظام الرواتب والمدفوعات وذلك عن طريق تعميم نظام الإقطاع وتغييره. وتم هذا الاصلاح بشكل أن يتيح للقادة العسكريين أن يذهبوا مباشرة الى الشعب لأخذ الضريبة منه. وهكذا راح كل قائد عسكري يجبي الضريبة في القرى أو المزارع التي اقتطعت له وأصبحت تحت تصرفه»[٩٤]...

وهكذا، وفي الوقت الذي كان فيه المثقفون يبذلون كل جهودهم من أجل توليد وعي إسلامي جماعي عن طريق بلورة شريعة وعلم كلام وثقافة متكاملة للمؤمنين، في ذلك الوقت بالذات راح جسم أجنبي يصادر لصالحه كلاً من الهيبة والسلطة والمصادر المادية، ويفرِّغ بالتالي تلك الإنسيّة التي كانت غنية بالاحتمالات من كل معناها ودلالتها وهكذا ذبلت الأنسيّة والعقلانية رويداً رويداً. قلنا بأنه أجنبي لأنه كان غريباً على تلك الثقافة التي راحت تتخذ سحنة عربية وإسلامية خالصة كلما اشتدت ضرورات الصراع بين الجنس العربي وبقية الأجناس الأخرى. ويلاحظ جوزيف شاخت فيما يخص القضاء وأحكامه ما يلي: «كان القضاء الاسلامي (أو التشريع الاسلامي) حتى بداية الفترة العباسية قد تعرض للتعديل المستمر والتطور والنموّ بحسب الظروف والحاجيات المستجدة. ولكنه بدءاً من تلك اللحظة راح يصبح متشنجاً ومتصلباً أكثر فأكثر ثم توقّف نهائياً «أو قل دخل في قالبه النهائي الذي لم يعد قابلاً للتغيير أو للتطور أو للتجديد). وإذا ما نظرنا إليه ككتلة واحدة رأينا أنه يعكس الحالة الاجتماعية والاقتصادية لبداية الفترة العباسية ويتناسب معها»[٩٥]. ولا نملك إلا أن نقيم علاقة واضحة بين دخول الأتراك إلى مسرح التاريخ، وبين بدايات انتصار **التقليد** على **الاجتهاد** في الوسط الاسلامي. يقول جوزيف شاخت مردفاً: «بدءاً من منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي راحت الفكرة التي تقول بأن علماء الماضي الكبار لهم وحدهم الحق في ممارسة

---

(٩٤) أنظر كلود كاهين في مقالة «جيش» المنشورة في الموسوعة الاسلامية. فهو يعتمد بشكل خاص على مسكويه.

- **Claude Cahen**: article Djaysh, EI.

(٩٥) أنظر جوزيف شاخت، مادة «فقه» في الموسوعة الاسلامية.

- **J. Schacht**: article «Fiqh», EI, P. 911.

الاجتهاد تفرض نفسها شيئاً فشيئاً. وفي القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حصل إجماع تدريجي من تلقاء ذاته في الاسلام الارثوذكسي (أي الرسمي) على هذه الفكرة.

يقضي هذا الإجماع بما فحواه: تقليص كل الفعالية الفكرية المقبلة في أرض الاسلام واختزالها الى مجرد الشرح أوالتطبيق أو في أحسن الأحوال التأويل للعقيدة كما كانت قد حُدِّدت في الماضي مرة واحدة وإلى الأبد (وهذا ما يدعى بموقف **التقليد** المضاد لموقف **الاجتهاد**)[٩٦]. في الواقع انه حتى القرن الرابع الهجري كانت توجد طبقة اجتماعية مؤلفة من التجار والحرفيين والموظفين الكبار وكبار ملاّكي الأراضي[٩٧]. وكانت هذه الطبقة هي التي تشكل الجمهور القادر على استقبال الأعمال الفكرية والأدبية لكبار المثقفين وكانت هي التي تشجعها عن طريق التفاعل معها أو قراءتها والاهتمام بها. وكانت هذه الطبقة تشجع الأعمال الروحية أو الفكرية من أجل الفكر وحده ودون انتظار أي مقابل. لماذا؟ «لأنها لم تتوصل أبداً في حياتها إلى امتلاك السلطة السياسية على الرغم من أن العديدين من أعضائها قد أتيح لهم أن يحتلوا المنصب الأول أو الثاني في الدولة»[٩٨]. ولكن بصفتهم الفردية

---

(٩٦) المصدر السابق، ص ٩١٠.

(٩٧) ان الأمر يتعلق بمدنيّين يدعون «تُنّاء او اصحاب الضيع». وقد تمت تصفيتهم تدريجيا في هذا القرن من قبل العسكريين. (بمعنى انهم كانوا يمتلكون قرى بأسرها، فهم اذن إقطاعيون).

(٩٨) أنظر س. د. غوتين، مصدر مذكور سابقا، ص ٢١٨. ينبغي ان نضيء مشكلة الاجتهاد/التقليد عن طريق تطبيق المنهجية السوسيولوجية عليها. لماذا؟ لأن ذلك يتيح لنا ان ننهي تلك الخرافة الشائعة في كل مكان والتي تقول بان الاسلام دوغمائي في جوهره وذاته. فحيث يوجد الاسلام توجد النزعة المحافظة والتقليدية. وبالتالي فان التقليد سوف ينتصر دائما في ارض الاسلام على الاجتهاد. هذا حكم لاهوتي مسبق على الاسلام. ولكن اذا ما نظرنا الى الامور من الناحية التاريخية والسوسيولوجية سهل علينا ان نبين ان هذين الموقفين العقليين موجودان في كل المجتمعات البشرية، وانهما يعودان الى حالات اجتماعية ـ سياسية محددة تماما. فحيث تهبط حرارة المجتمع او تخف حركته وديناميكيته ينتصر التقليد. وحيث يشهد المجتمع نهضة روحية واقتصادية وسياسية واجتماعية ينتصر الاجتهاد. وبالتالي فان هذا عائد الى حالة المجتمع في فترة ما من فترات التاريخ وليس الى الدين كدين. الدين أيضاً يجمد وينغلق على نفسه كلما جمدت حركة المجتمع ونضبت حيويته. وينبغي ان نفسر انتصار التقليد في المجتمعات الاسلامية على أساس انه جهد يقوم به المجتمع للدفاع عن قيمه الكلاسيكية والمحافظة عليها في وجه القوى الاجنبية الغازية ذات الأثر السلبي والتفكيكي. وينطبق ذلك أيضاً على فترة الاستعمار عندما هجمت الامبريالية الغربية على المنطقة. فعندئذ اضطرت المجتمعات العربية والاسلامية الى تطوير ايديولوجيا كفاحية لمواجهة الاستعمار. وبالتالي فان الفكر النقدي ـ او الاجتهاد ـ يضعف كثيرا وربما توقف في مثل هذه الظروف. لنلاحظ ايضا =

لا الجماعية أي كممثلين لأنفسهم لا لطبقتهم. إن هذه الطبقة بذوقها المتنوع والانتقائي، وبانفتاحها الفكري قد شكلت استطالة محسوسة ودعامة حقيقية للقيم الأخلاقية والدينية والجمالية التي تمثل ذخر الحضارة الكلاسيكية. (أي القيم العقلانية والإنسيّة العربية ـ الاسلامية في عصر ازدهارها).

ينبغي ألا ننسى أن المجتمع آنذاك كان يشتمل على فئتين أساسيتين: فئة المندمجين اجتماعياً/ وفئة المهمَّشين أو غير المندمجين. فقد كان الجيش والطبقة الوسطى مندمجين داخل «البنية الاجتماعية الكليّة» بحسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش لأنهما كانا يمارسان وظائف محددة تماماً. ولكن كانت توجد في الحواضر الكبرى كما في الأرياف أغلبية الشعب غير المندمجة، أي «العامة» أو ما ندعوه اليوم بالجماهير الشعبية. وكانت هذه الجماهير الشعبية هي التي تغذي «الطبقات الخطرة» أكثر فأكثر. كانت ترفدها بأعداد جديدة من المهمشين العاطلين عن أي عمل. وبالتالي المستعدين لكل شيء أي لإشعال الفوضى والاضطرابات وأعمال النهب والسلب. وكانت هذه الطبقات الخطرة تدعى آنذاك: **العيَّارون**[٩٩]. وكانت طبقة العيَّارين مشكَّلة كما قلنا من الناس البسطاء المستبعدين والمنبوذين من حياة المجتمع لأنه لا عمل لهم ولا مدخول ولا مساهمة منتظمة في أي فعالية أو نشاط وهذا هو معنى اللاإندماج. وكان المثقفون من **الخاصة** ينعتون أبناء هذه الطبقات بأبشع النعوت، أي بالغوغاء والدهماء وما إليهما. وهذه الطبقات الشعبية الفقيرة والمحرومة من كل شيء تهمنا هنا بشكل خاص لأنها كانت تشكل دعامة اجتماعية ناشطة جداً للحنبلية السياسية أو للشيعية السياسية. (أي للتعصب المذهبي في كلتي الناحيتين، السنية كما الشيعية. وقد استمر هذا التعصب حتى اليوم). كانوا قابلين

= بالإضافة الى ذلك ان التقليد لم يفرض نفسه في كل مكان بشكل موحَّد، وانما فرض نفسه بدرجات متفاوتة بحسب العصور والأوساط الاجتماعية (وليس بحسب المؤلفين). أنظر (Classicisme) هنا وهناك.

(٩٩) أنظر الموسوعة الاسلامية: مواد: «عيَّارون»، «فتوّة»، «حماية» مع كل المراجع المرفقة بها. ثم أنظر بشكل خاص بحث كلود كاهين في مجلة آرابيكا ١٩٥٨ «حركات شعبية».

- **EI**: Ayyarun, Futuwwa, Himaya.

- **Claude cahen**: Mouvements populaires, in Arabica, 1958, PP. 225-250 et 1959 PP. 25-56; 233-265.

بالإضافة الى كلمة عيَّارين نلتقي بالكلمات السلبية التالية: غوغاء، أوباش، شاطر، رند، دهماء، سوداء.

للتجييش والتعبئة في أي وقت. هكذا كان الوضع في بغداد بشكل خاص. أما فيما يتعلق بالمدن الأخرى الايرانية والعراقية فيبدو أن «العيَّارين كانوا مرتبطين بالبورجوازية المحلية، بل وحتى بالمؤسسات السياسية الرسمية»[١٠٠]. وهكذا نفهم سبب نجاح دعاة الحنابلة ودعاة الإمامية في زرع نفوذهم وتأثيرهم الدائم في هذه الأوساط الشعبية المهيأة للمعارضة والانتفاضة ضد امتيازات الثروة والجاه والسلطة والثقافة (أي ضد الطبقات العليا والوسطى في المجتمع، أو ضد «الخاصة» كما كان يقال آنذاك). (فالذي لا يملك شيئاً يستطيع أن يضحي بنفسه. ويكون ميالاً للثورة والانتفاضة عادة). وهكذا كانت المعارك تدور في بغداد بين الإمامية/ والحنابلة أو بين السنة/ والشيعة. فقد كان كلا المذهبين يقدمان عقيدة بسيطة، متشدّدة، متوافقة مع تعطش هذه الجماهير المحرومة للعدالة. وكانا يلعبان على العصبية القديمة السائدة في أحياء بغداد بشكل خاص (ولكن الأمر لم يكن يقتصر على بغداد). فقد كانت هناك أحياء للسنة وأحياء للشيعة. فالمذهب الحنبلي عندما كان يبشر بالعودة الى النصوص المقدسة والسلف الصالح، كان في الواقع يدين كل البدع (أي التجديدات الطارئة) وكل التطورات والمستحدثات الثقافية الاجتماعية التي تحصل بدون العامة أو حتى ضدها. وأما الإمامية فقد كانت من جهتها تلبي مطلب النقاء أو الصفاء العقائدي وكذلك مطلب النجاة في الدار الآخرة عن طريق القول بأن الإمام الشرعي الملقَّن والملقِّن للأسرار الإلهية والروحية هو معصوم لأنه ولي الله (أي صديق الله). وبالتالي فهو الذي «سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً». انه هو الذي سيقيم المدينة الفاضلة، وهي التي تشكل انعكاساً للمدينة السماوية أو العلوية على الأرض[١٠١]. (وعامة الشعب الفقيرة الجائعة ميَّالة للتعلق بالآمال الطوباوية لأنها لا تملك غيرها). هذه هي التطورات الأساسية التي استجدت في المجتمع العباسي والتي كانت لها استطالاتها واستمراريتها في القرن الرابع الهجري أي القرن الذي ندرسه ونهتم به هنا. ولكي نتفحص هذه التطورات في القرن الرابع فاننا سنتكىء على شهود مباشرين من أمثال مسكويه. فقد كان هذا

(١٠٠) أنظر كلود كاهين، مادة «فتوّة» في الموسوعة الاسلامية، ص ٩٨٤.

(١٠١) ينبغي ان نذكر هنا أيضاً حركات قوية من امثال الزيدية، القرمطية، الصوفية. أنظر مساهمة كلود كاهين في كتاب «تكوين الاسلام»، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦١. عنوان مساهمته: «الأهمية الاجتماعية المتغيرة لبعض العقائد الدينية».

- **Claude Cahen:** L'élaboration de l'islam, P.U.F. 1961 la changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses*

الفيلسوف مراقباً فطناً للحكم البويهي في فترة عزّه ونجاحه. وكان موقفه النقدي من أحوال عصره وكذلك تعاليمه النظرية كافيين لوحدهما في إقامة علاقات مؤكدة بين تقدم الحكمة من جهة، وبين المجتمع المأزوم من جهة أخرى.

كيف كانت صورة هذا المجتمع؟ كيف يقدم نفسه لنا؟ وبما أننا لن نستطيع أن نقدم هنا دراسة وصفية شاملة عن هذا المجتمع فلنكنْ أكثر تواضعاً ولنطرح هذا السؤال: ما هي الإنعكاسات المترتبة ـ أو التي ترتبت ـ على حلول السلطة البويهية محل السلطة الخليفية العباسية؟ أقصد ما هي الانعكاسات الأساسية على المستوى الإجتماعي ـ الإقتصادي، والسياسي، والديني، والثقافي؟ على الرغم من أن هذه العوامل مترابطة فيما بينها وتشكل جزءاً لا يتجزأ من البنية الكلية الشاملة للمجتمع، إلا أننا سندرسها بشكل منفصل من أجل توضيح العرض بشكل أفضل.

الاقتصاد والمجتمع
الإنعكاسات الاجتماعية ـ الاقتصادية
لصعود البويهيين

كما أن العباسيين، في بدايتهم، قد أصبحوا بسرعة سجناء الخراسانيين، فإن البويهيين قد أصبحوا مدينين للديلم والأتراك ومطالبهم المتزايدة والملحة. فمنذ عهد معز الدولة (٣٣٤ ـ ٣٥٦) حصل طارىء يشبه الكارثة سواء بالنسبة لروح الإدارة أم بالنسبة لنظام الأراضي (أو توزيع الأراضي وامتلاكها). فقد أصبحت الملكيات القديمة (الضيعة) التي كان يستثمرها الملاكون المدنيُّون مضطرة لدفع رواتب الضباط ضمن شروط صعبة أكثر فأكثر، الشيء الذي أدى الى إتلاف الإقتصاد أو انهياره. وبما أن مسكويه كان على علاقة وثيقة مع الوزراء الكبار، فانه كان يحس إحساساً عميقاً بتدهور الهيبة على صعيد حاسم بالنسبة لتوازن المجتمع: أي على صعيد قطاع الاقتصاد. فقد ترك لنا تحليلاً رائعاً للأوضاع الاقتصادية، وقلما التفت إليه المؤرخون[١٠٢]. وهذا شيء غريب فعلاً. ذلك اننا إذا ما موضعنا تحليله داخل السياق العام لأعماله، ثم بشكل أكثر اتساعاً، داخل السياق العام لعصره ككل،

---

(١٠٢) ولكن كلود كاهين درس هذا النص واستوعبه الى حد كبير.

فإنه يدهشنا بدقته وذكائه ووضوحه التقني. لهذا السبب بدا لنا أنه من المفيد أن نقدم هنا ترجمة فرنسية كاملة لهذا النص، وبخاصة أنها ستعفينا من اللجوء الى نصوص الدرجة الثانية (أو معلومات الدرجة الثانية). جاء في «تجارب الأمم» (ص ٩٦ ـ ١٠٠):

ذكر ما انتهى اليه هذا التدبير من سوء العاقبة وخراب البلاد وفساد العساكر وسوء النظام

«ان التدبير اذا بني على أصول خارجة عن الصواب وإن خفي في الابتداء ظهر على طول الزمان. ومثل ذلك مثل من ينحرف عن جادة الطريق انحرافاً يسيراً ولا يظهر انحرافه في المبدأ حتى إذا طال به المسير بَعُدَ عن السَّمْت وكلما ازداد إمعاناً في السير زاد بعده عن الجادة وظهر خطأه وتفاوت أمره. فمن ذلك أنه أقطع أكثر أعمال السواد على حال خرابه ونقصان ارتفاعه وقبل عودته الى عمارته[١٠٣]. ثم سامح الوزراء المقطعين[١٠٤] وقبلوا منهم الرشى وأخذوا المصانعات في البعض وقبلوا الشفاعات في البعض فحصلت الإقطاعات لهم بِعبَر متفاوتة. فلما أتت السنون وعمرت النواحي وزاد الارتفاع في بعضها بزيادة الغلاّت ونقص في بعضها بانحطاط الأسعار (وذلك أن الوقت الذي أقطع فيه الجند الاقطاعات كان السعر مفرط الغلاء للقحط الذي ذكرناه). فتمسك الرابحون بما حصل في أيديهم من إقطاعاتهم ولم يمكن الاستقصاء عليهم في العِبرة. ورد الخاسرون إقطاعاتهم فعوضوا عنها وتممت لهم نقائصها واتسع الخرق حتى صار الرسم جارياً بأن يخرب الجند إقطاعاتهم ثم يردوها ويعتاضوا عنها من حيث يختارون ويتوصلون الى حصول الفضل والفوز بالربح. وقلدت الإقطاعات المرتجعة من كان غرضه تناول ما يجده فيها ورفع الحساب ببعضه وترك الشروع في عمارتها ثم صار المقطعون يعودون إلى تلك الإقطاعات وقد اختلط بعضها ببعض فيستقطعونها بالموجود بعد تناهيها في الاضمحلال والانحطاط. وكانت الأصول تذوب على مر السنين ودرست العبر

---

(١٠٣) كان «السواد»، اي عامة الشعب قد عانوا كثيرا من الاضطرابات التي اندلعت بعد وصول البويهيين الى الحكم.

(١٠٤) يقصد المستفيدين من الاقطاع. ونحن نفضل الإبقاء على المصطلح العربي لانه اكثر إيحاء وأغنى بالدلالات.

القديمة وفسدت المشارب وبطلت المصالح وأتت الحوائج على التّناء[١٠٥] ورقت أحوالهم فمن بين هارب جال وبين مظلوم صابر لا ينصف وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره وبوائقه. فبطلت العمارات وأُغلقت الدواوين وامحى أثر الكتابة والعمالة ومات من كان يحسنها ونشأ قوم لا يعرفونها[١٠٦] ومتى تولى أحدهم شيئاً منها كان فيه دخيلاً متجلفاً. واقتصر المقطعون على تدبير نواحيهم بغلمانهم[١٠٧] ووكلائهم فلا يضبطون ما يجري على أيديهم ولا يهتدون الى وجه تثمين أو مصلحة ويقطعون أموالهم بضروب الإفساد واعتاض أصحابهم مما يذهب من أموالهم بمصادراتهم وبالحيف على معامليهم. وانصرف عمال المصالح عنها لخروج الأعمال عن يد السلطان ووقع الاقتصار في عملها على أن يقدر ما يحتاج إليه لها ويقسط على المقطعين تقسيطات يتقاعدون بها وبأدائها وان أدوها وقعت الخيانة فيها فلم تنصرف الى وجوهها. وقلّ حفل الناظرين بالحوادث تعويلاً على أخذ ما صفا وترك ما كدر والرجوع على السلطان بالمطالبة وزدّ ما تخرب على أيديهم من الإقطاعات وفوض تدبير كل ناحية إلى بعض الوجوه من خواص الديلم فاتخذه مسكناً وطعمة[١٠٨] والتحف عليه المتصرفون الخونة وصار غرض أحدهم الترجية والتمشية والدفع من سنة الى سنة. وعقدت النواحي الخارجة من الإقطاعات على طبقتين من الناس إحداهما أكابر القوّاد والجند، والأخرى أصحاب الدراريع والمتصرفون[١٠٩]. فأما القواد فانهم

---

(١٠٥) تُنّاء او تناة: أي طبقة من ملاك الاراضي تشبه الدهقان في فارس. وكانوا يسكنون المدن ويسلّمون اراضيهم الى الوكلاء (ج وكيل) لكي يشتغلوا فيها (اي المرابعين أو الخماسين او العمال الزراعيين المستأجرين). أنظر بهذا الصدد كتاب أ. ك. س. لامبتون: «الإقطاعي والفلاح في بلاد فارس»، اكسفورد، ١٩٥٣. وأنظر له أيضاً بحثاً بعنوان: «تأملات حول الإقطاع»، وهو منشور في الكتاب الذي أشرف عليه المستشرق البريطاني المعروف جيب: «دراسات في حضارة الاسلام»، لندن ١٩٦٢.

- **A.K.S. Lambton**: Landlord and peasant in Persia, Oxford, 1953.
- Reflexions on the Iqta, in studies on the civilisation of Islam, Londres, 1962 (Gibb). PP. 358-376.

(١٠٦) كان مسكويه قد أولى دائماً أهمية كبيرة لكفاءة الكتّاب، كما تشهد على ذلك أقواله في «تجارب الأمم».

(١٠٧) أنظر، فيما يخص الوظائف المختلفة للغلمان، الموسوعة الاسلامية، مادة «غلام».

(١٠٨) في بحثه «تأملات حول الاقطاع» استشهد لامبتون بقدامة الذي يقول بان الاقطاع هو الارض الموروثة الخاضعة للعُشر. واما الطُعمة فهي الإقطاع غير الموروث والذي يرجع الى الدولة بعد موت صاحبه.

(١٠٩) «أصحاب الدراريع والمتصرفون»، اي بلغة هذا الزمان اصحاب القضاء وكبار موظفي الإدارة (او

حرصوا على جمع الأموال وحيازة الأرباح ودعوى المظالم والتماس الحطائط فإن استقصى عليهم صاروا اعداءهم. ولما كثرت أموالهم وانفتقت بهم الفتوق خرج منهم الخوارج وإن سومحوا استشرى طمعهم ولم يقفوا منه عند غاية. وأما أصحاب الدراريع فكانوا أهدى من الجندي الى تغريم السلطان والحيلة عليه في كسب الأموال ونظر بعضهم الى بعض فيما تجري عليه معاملاتهم وبذلوا المرافق واعتصموا بالوسائل ووجب أن يجمع الناس حكم واحد. وتوالت السنون عليهم فتفردوا بنواحيهم وخلوا بمعامليهم فمن مستضعف يصادر ويغير رسمه وتنقص معاملته على قدر حاله وماله ومن مانع جانبه فيخفف عنه الرسوم ويرتفق على ذلك منه بالأموال ويتخذه الضامن عضداً في شدائده وعند مناظرة سلطانه ويصطلم المستضعفين. فبطل أن ترفع إلى الدواوين جماعة أو تعمل لعامل مؤامرة أو يسمع لأحد ظلامة أو يقبل من كاتب نصيحة. واقتصر في محاسبة الضمناء على ذكر أصول العقد وما صح منه وبقي من غير تفتيش عما عوملت به الرعية وأُجريت عليه أحوالها من جور أو نصفة من غير إشراف على احتراس من الخراب أو خراب يعاد إلى العمارة وجبايات تحدث على غير رسم ومصادرات ترفع على محض الظلم وإضافات إلى الارتفاع ليست بعبرة وحسبانات في النفقات لا حقيقة لشيء منها. ومتى تكلم كاتب من الكتاب في شيء من ذلك فكان ذا حال ضمن ونكب واجتيح وقتل وباعه السلطان بالتطفيف. وإن كان ذا فاقة وخلّة أرضي باليسير فانقلب وصار عوناً للخصم ولم يكن بذلك بملوم لأن سلطانه لا يحميه إذا خاف ولا ينصره إذا قال.

فهذه جملة الحال في ضياع الدخل فاما الخرج فإن النفقات تضاعفت وسوق الدواوين أُزيلت والأزمة بطلت إلى غير ذلك من أمور يتسع فيها القول ويقتضي بعضها سياقة بعض فاقتصرنا على الإشارة دون التطويل.

ثم ركب معز الدولة الهوى في أمور غلمانه فتوسع في إقطاعاتهم وزياداتهم وأسرف في تمويلهم وتخويلهم فتعذر عليه أن يذخر ذخيرة لنوائبه أو أن يستفضل شيئاً من ارتفاع ولم تزل مؤونته تزيد ومواده تنقص حتى حصل عليه عجز لم يكن واقفاً على حد منه بل يتضاعف تضاعفاً متفاقماً وأدى ذلك على مر السنين الى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل

= رجال الاعمال). واما «الدرعة» فهي عبارة عن رداء مفتوح أمامياً وتلبس في الحياة المدنية. وهو يختلف عن الرداء ذي الأكمام الطويلة والذي يلبس في البلاط (أنظر ما يقوله المستشرق دوزي عن هذه النقطة).

حسن أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية إلى هؤلاء ووقوع التقصير في أمور أولئك فسدت النيات وفسد الفريقان أما الأتراك فبالطمع والضراوة، وأما الديلم فبالضرّ والمسكنة واشرأبوا الى الفتن وصارت هذه المعاملة لقاحاً لها وسبباً لوقوع ما وقع فيها مما سنذكر جملاً منه في مواضعها بمشيئة الله» (تجارب الأمم ص ٩٦ ـ ١٠٠) سوف نفهم بشكل أفضل اللهجة النقدية اللاذعة التي تملأ هذه الصفحات، عندما نكون قد تعرفنا على المصطلحات الأخلاقية لمسكويه (أو المبادىء الأخلاقية). يضاف الى ذلك ان هذه التصورات النظرية الواردة في النص لن تتخذ معناها وحيويتها بالنسبة لنا إلا إذا ربطناها بالأوضاع المحسوسة التي عاشها المؤلف والتي ينبغي أن نتوقف عندها قليلاً هنا.

يمكننا أن نذكر شواهد كثيرة غير هذا النص على احتدام المنافسات والصراعات الدائمة بين الأتراك والديلم في ذلك العصر، وعلى تدخلهم الضارّ أكثر فأكثر في القطاعات الحيوية لشؤون الدولة والمجتمع. فقد أدى ذلك إلى شيوع الاضطراب في قطاع الزراعة والى تفكيك هذا القطاع الذي يعتبر قاعدة الإقتصاد في ذلك الوقت. وانهارت ايضاً طبقة الفلاحين وكبار الملاكين المدنيين، كما وانهارت المالية العامة للدولة. وبالإضافة الى كل ذلك ينبغي أن نذكر تداخل عاملين اثنين أو تضافرهما: الأول هو استمرارية الاضطرابات ذات الأصل الديني (أو المذهبي) في بغداد بشكل خاص. والثاني هو تناقض مطامح كلا الجيشين التركي والديلمي. قلنا بأن هناك تداخلاً بين كلا العاملين المذكورين لسبب بسيط هو ان الشيعة كانوا مدعومين من قبل الديلم، والسنة من قبل الأتراك. ومرة أخرى نجد مسكويه ينبه هنا الى خطورة استخدام الجيش في الانقسامات المذهبية العتيقة التي تمزق السكان. ذلك أنه تترتب على ذلك انعكاسات سياسية واجتماعية سيئة جداً. وسوف نرى الى مدى ذكاء مسكويه وحنكته في الربط بين التعصب الديني من جهة، وبين الانقسامات الاجتماعية وتهافت السلطة من جهة أخرى[١١٠]. (فالتعصب المذهبي يقوى في أوقات الشدّة والبلبلة واضطراب الأوضاع الإقتصادية والسياسية).

وهكذا أُصيبت الدولة البويهية في عِناصرها الأكثر حيوية ونشاطاً، أي فئات الفلاحين والحرفيين والتجار، كما وزُعزِعت في مؤسساتها القيادية. وهذا يعني انها

(١١٠) أنظر فيما بعد الفصل الذي بعنوان «الحكمة والتاريخ»، ص ٥٥٥ وما تلاها.

أُصيبت بكل الأمراض التي كانت تعاني منها السلالة العباسية في بداياتها. ولم تستطع الجهود المهمة التي بذلها ابن العميد وتلميذه عضد الدولة في شفاء هذه الأمراض. كل ما فعلته هو أنها هدأت من حدة التدهور وأقامت توازنات مؤقتة وحققت بعض الانجازات التي كانت غير ذات أثر حاسم على المستقبل الإجتماعي ـ الإقتصادي للبلاد. واما الصاحب بن عباد فقد كان مشغولاً بإشباع مطامحه الشخصية أكثر مما كان مشغولاً بهموم الدولة والمجتمع ومشاكلهما. وبالتالي فلم يكن قادراً على إقامة السلم الاجتماعي وتحقيق بعض الرفاهية للسكان[١١١].
وبالاضافة الى أمراض هذا المجتمع الناشز والمتنافر والمتروك للعبة القوى والعصبيات المحضة التي تشكله، جاءت الكوارث الطبيعية لكي تزيد الطين بلّة وتساهم في تفاقم المآسي. وقد تحدث كتّاب الحوليات عن هذه الكوارث وسجّلوها بكل دقة، موضحين مدى تأثيرها السلبي على تدهور الأوضاع العامة. فقد حصلت الأوبئة مثلاً عام (٣٤٦) و(٣٤٩). وحصلت الحرائق عن طريق الصدفة عام (٣٠٨) و(٣٠٩) و(٣٢٨) و(٣٣٢)، و(٣٤١). كما وحصلت الفيضانات عام (٣٢٨) و(٣٣٠) و(٣٦٧) و(٣٧٠). وكذلك حصل غزو الجراد الذي أتلف المواسم عام (٣٤٢). هذا بالاضافة إلى الجفاف. وبالطبع فان تزايد أسعار القمح والشعير وكذلك المجاعات والنهب والسلب وتزايد نسبة الوفيات، كل ذلك كان يرافق بالضرورة هذه الكوارث الطبيعية[١١٢].

إن مواقف السكان تجاه الضغوط والفاقة والحاجيات اليومية كانت تختلف باختلاف الطبقات الاجتماعية. فمثلاً نلاحظ أن موقف البائسين المحرومين كان يتراوح بين الاستسلام للفقر نهائياً، أو الرفض والتمرد، أو الانخراط في الزهد والصوفية. هذا في حين أن الأغنياء كانوا يكرسون جهودهم للبحث المحموم عن العظمة والثروة والانغماس في المتع والملذات. كان التوحيدي قد قدم لنا فكرة دقيقة جداً عن سلوك معاصريه من خلال موقف كل طبقة من مسألة الصداقة. فقد كانت هناك أولاً طبقة الملوك وخدامهم الذين يعيشون على القوة وحدها، وعلى

---

(١١١) حول الصاحب انظر كتاب بدوي طبانة: «الصاحب بن عباد، الوزير الأديب العالم». القاهرة، ١٩٦٣.

(١١٢) أنظر بحث م. كنار «بغداد في القرن الرابع الهجري»، في آرابيكا، عدد خاص عن بغداد، ١٩٦٢، ص ٢٦٧.

- **M. Canard**: Arabica, 1962: Bagdad au IV^{e} siècle.

حب الهيمنة والانغماس في الملذات وبالتالي فلا مجال للصداقة عندهم. وكانت هناك طبقة ملاّكي الأراضي الذين «لا يهمهم موضوع الصداقة اطلاقاً». وكانت هناك طبقة التجار، الخ.. لنستمع اليه يقول بالحرف الواحد: «وأما التّنا وأصحاب الضياع فليسوا من هذا الحديث في عير ولا نفير. وأما التجار فكسبُ الدوانق سدٌّ بينهم وبين كل مروءة، وحاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة. وأما أصحاب الدين والورع فعلى قلتهم ربما خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى وتأسيسها على أحكام الحرج (أي مجانبة الآثام)، وطلب سلامة العقبى. وأما الكتّاب وأهل العلم فانهم اذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماري والتماحك فربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء وذلك قليل. وهذا القليل من الأصل القليل. وأما أصحاب المذابّ والتطفيف فانهم رجرجة بين الناس لا محاسن لهم فتذكر ولا مساعي فتنتشر»[١١٣].

لنلاحظ ايضاً أن هذه المواقف كانت تعبر عن ذاتها بلهجات مختلفة في الأدبيات الشعرية أو الصوفية أو التاريخية أو الفلسفية. وسوف نرى فيما بعد كيف ان الفلاسفة قد حاولوا من جهتهم أن يردوا على قلق البعض، وخفّة البعض الآخر، ثم على قلقهم الخاص بالذات.

السياسة، الثقافة، المجتمع
الإنعكاسات السياسية

سوف نكتفي هنا بتسجيل واقعتين ذاتي أهمية قصوى بالنسبة لتطور ممارسة التفكير الفلسفي في الساحة العربية ـ الإسلامية. الحادثة الأولى تخص نزع القدسية عن السلطة. وأما الحادثة الثانية فتخص ظهور «حكام ـ فلاسفة» مرتين على الأقل، وذلك على رأس الدولة. (وكان ذلك يمثل ظاهرة استثنائية في تاريخ الحكم).

---

(١١٣) أنظر التوحيدي في «الصداقة والصديق»، ص ٥ ـ ٦. كان الباحث مارك بيرجيه قد قام بدراسة حول هذا الموضوع بعنوان «مختارات حول الصداقة». وهي منشورة في مجلة المعهد الفرنسي في دمشق. ولكن السيد بيرجيه لم يستخلص بما فيه الكفاية الأهمية الاجتماعية لهذا الموضوع من جهة، ودلالته النفسية من جهة اخرى. ولو فعل ذلك لبدت الصداقة بمثابة امتحان لمدى احترام الانسان للانسان من جهة، ولمدى اعتراف الذات بذاتها بصفتها شخصاً ذا رسالة روحية من جهة اخرى. وهكذا نجد ان الموضوع يستحق دراسة أكاديمية كاملة وحقيقية.

- **M. Bergé**: une anthologie sur l'amitié, in B.I.F.D, vol. XVI, PP. 15. sv.

كان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب قد جسّدا صورة الخليفة المتواضع، البسيط، الورع، الزاهد، القريب من البشر إلى حد الإختلاط بهم. ولكن صورة الخليفة راحت، شيئاً فشيئاً، تتغير فيما بعد حتى وصلنا مع العباسيين الى نوع من الخلافة ذات الأبهّة العالية والاحتفالات الرسمية المعقدة. وراح الخليفة يحاط بنوع من التقاليد والطقوس الرسمية المهيبة التي تسحر الرعية وتجعله يبدو شخصاً فوق العادة، أي يفوق البشر. من المعلوم أن الخلفاء الأربعة الأوائل كانوا قد حظوا بصورة تقوية عالية في أنظار المؤمنين. ثم حُسِّنت هذه الصورة أكثر فيما بعد وضُخِّمت ضمن خط التبجيل كما هو متوقع. يُضاف إلى ذلك أن الدعاية الشيعية قد ساهمت أكثر فأكثر في تقديس «الخلفاء الشرعيين» في أنظار الجماهير(١١٤)، وذلك عن طريق تركيزها على فكرة الإمام العادل، «وليّ الله»، والوريث الروحي للنبي. وهكذا أصبح شخص الخليفة فوق مستوى البشر، وأصبحت العامة تنظر اليه وكأنه شخص مقدس فعلاً. ولكن ذلك لم يتم دفعة واحدة، وإنما من خلال صيرورة تاريخية بطيئة ومعقدة.

لا ريب في ان الطعن المتكرر بهيبة هذه الوظيفة النبيلة العالية جداً، قد أدى مع الزمن إلى تخفيف حماسة الجماهير لها وإلى ضرب الثقة في هذا القائد العظيم المهديّ من قبل الله كما تعتقد جماهير المؤمنين. يُضاف إلى كل ذلك حركات الإحتجاج الشيعية ضد الخلفاء السنيّين، ثم اضطهاد الحنابلة من قبل المأمون، واضطهاد المعتزلة من قبل المتوكل، كل هذا أدى إلى نوع من الزهد في هذه المؤسسة (مؤسسة الخلافة) والى الحطّ من قدرها. ولكن على الرغم من كل ذلك فيمكن القول بأنه حتى مجيء عهد المقتدر (عام ٢٩٦)، فإن الخلافة العباسية ظلت تحظى بهيبة معنوية وأخلاقية كبيرة.

وهكذا كان يوجد نوع من الميثاق الضمني الذي يربط بين جمهور المؤمنين وبين المسؤول عن مصيرهم، إي عن مصير الاسلام، «دين الله». ولم يُكسر هذا الميثاق ولم يُنقَض إلا بتدخل عامل خارجي على كلا الطرفين. هذا العامل الخارجي هو

---

(١١٤) أنظر: أ. آبيل، «الخليفة: حضور مقدس»، في مجلة ستوديا إسلاميكا، المجلد السابع، ص ٢٩ وما تلاها. وانظر ايضا دومينيك سورديل: «صور من الاحتفالات الرسمية العباسية»، بحث منشور في مجلة الدراسات الاسلامية. ١٩٦٠، ص ١٢١ وما تلاها.

- **A. Abel**: Le khalife, présence sacrée, in S.I, VII, PP. 29 sv.

- **D. Sourdel**: Questions de cérémonial abbaside, in R.E.I, 1960, PP. 121 sv.

وصول البويهيين الى السلطة في بغداد. فقد قام معز الدولة بعمل سياسي خطير حقاً عندما خلع المستكفي عن عرشه عام (٣٣٤). وهكذا وضع حداً نهائياً لمؤسسة كانت مبجّلة ومقدَّسة لفترة طويلة من الزمن[١١٥]. ولم يترك منها إلا صورة خيالية أو وهمية، أو قل حوَّلها الى وهم لا أهمية له. وقد أرَّخ المؤرخون لهذا الحدث الذي يمثل جرأة كبيرة تشبه انتهاك المحرمات (أو المقدسات). وكان من بين هؤلاء المؤرخين مسكويه نفسه. لنستمع إليه يصف لنا هذا المشهد المهيب:

«ذكر الخبر عن قبض معز الدولة على المستكفي بالله»

فلما كان يوم الخميس لثمان بقين من جمادى الآخرة انحدر الأمير معز الدولة إلى دار السلطان وانحدر الناس على رسمهم فلما جلس المستكفي بالله على سريره ووقف الناس على مراتبهم دخل أبو جعفر الصيمري وأبو جعفر ابن شيرزاد فوقفا في مرتبتهما ودخل الأمير معز الدولة فقبل الارض على رسمه ثم قبَّل يد المستكفي بالله ووقف بين يديه يحدثه ثم جلس على كرسي وأذن لرسول كان ورد من خراسان ورسول ورد من أبي القاسم البريدي فتقدم نفسان من الديلم فمدا أيديهما إلى المستكفي بالله وعلا صوتهما فارسية فظن أنهما يريدان تقبيل يده فمدها اليهما فجذباه بها وطرحاه إلى الارض ووضعا عمامته في عنقه وجرَّاه. فنهض حينئذ معز الدولة واضطرب الناس وارتفعت الزعقات... وتبادر الناس الى الباب من الروشن فجرى أمر عظيم من الضغط والنهب. وساق الديلمان المستكفي بالله ماشياً الى دار معز الدولة واعتُقِل فيها ونهبت دار السلطان حتى لم يبق فيها شيء وانقضت أيام خلافة المستكفي بالله» (تجارب الامم، ص ٨٦ ـ ٨٧)[١١٦].

ولأسباب تكتيكية وحسابات سياسية معينة، اضطر معز الدولة إلى التراجع عن إلغاء السلالة العباسية أو الخلافة العباسية بعد أن فكر بذلك للحظة ما. فبعد خلع

---

(١١٥) بالطبع لقد حصلت محاولات عديدة لإعادة الخلافة الى سابق عهدها. نضرب على ذلك مثلا محاولة القادر (٣٨١ ـ ٤٢٢). انظر بهذا الصدد كتاب جورج مقدسي عن ابن عقيل، ص ٢٩٩ وما تلاها. ولكن الخليفة على الرغم من ذلك لن يستعيد كل صلاحياته منذ ذلك الوقت وحتى سقوط الخلافة كلياً عام ٦٥٦هـ. انظر ايضا لبرنار لويس مادة «العباسيون» في الموسوعة الاسلامية.

- **G. Maqdisi**: Ibn Aqil, PP. 299 sv.

- **B. Lewis**: article abbassides, in EI^2.

(١١٦) أنظر «تجارب الأمم»، ص ٨٦ ـ ٨٧. ونحن نعلم ان المقتدر كان قد قُتِل. واما المتّقي فقد خُلِع عن عرشه وفُقِئت عينُه عام ٣٣٣.

المستكفي عزم على تعيين الزيدي (الشيعي) أبا الحسن محمد بن يحيى الزيدي محله ثم تراجع. يقول مسكويه مردفاً:

«وعزم معز الدولة على أن يبايع أبا الحسن محمد بن يحيى الزيدي العلوي فمنعه الصيمري من ذلك وقال: اذا بايعته استنفر عليك أهل خراسان وعوام البلدان وأطاعه الديلم ورفضوك وقبلوا أمره فيك، وبنو العباس قوم منصورون تعتلُّ دولتهم مرة وتصحُّ مراراً، وتمرض تارة وتستقل اطواراً لأن أصلها ثابت وبنيانها راسخ[117]. فعدل معز الدولة عن تعويله. وأما الزيدي العلوي فالراجح انه الناصر لدين الله أبو الحسن احمد بن يحيى الهادي ولكن يروى أنه توفي سنة(٣٢٥) وأن مدة ظهوره نحو ثلاث عشرة سنة» (تجارب الأمم، ص ٨٧، هامش رقم [١]).

إن هذا التحذير يتيح لنا أن نقيس في آن معاً مدى هيبة مؤسسة الخلافة ومدى أهمية الحدث الذي حصل عام (٣٣٤) (أي حدث خلع الخليفة العباسي من قبل الأمير البويهي). فقد أراد معز الدولة حلّ مؤسسة الخلافة تدريجياً والقضاء على هيبتها الراسخة منذ زمن طويل في الوعي الجماعي للمسلمين، وذلك عن طريق تحويلها إلى مهزلة أو أضحوكة في نظر الجمهور. ولو أنه اتخذ قراراً بالقضاء عليها كلياً، ودفعة واحدة، لكان أثار رد فعل هائج ومعارضة قوية، ولكان قد جلب على نفسه سخط الجماهير المسلمة ونقمتها. وهكذا لجأ إلى حل ذكي ومرن، واتبع اسلوب التكتيك والمناورة. فقد أبقى على الخليفة شكلياً، بل وتركه يحافظ على السلطات القضائية ـ الدينية. وظلت الاحتفالات الرسمية لتنصيب الأمير البويهي تتم في قصره (أي في قصر الخليفة) من أجل خلع المشروعية عليه. ولكن كل هذه الأشياء ليست إلا تنازلات سطحية أو خادعة، وقد اضطر إليها البويهيون بسبب المشاكل الاجتماعية والدينية المستمرة. في الواقع إن عملية الاستخفاف بالخليفة والحطّ من قدره كانا قد وصلا إلى درجة اختيار الكِنى او الألقاب المزعجة والملتبسة له. وهكذا أصبحنا نجد أحدهم يدعى الطائع والآخر المطيع (وهذا دليل على مدى خضوعهم للحكام البويهيين). لقد أصبحوا هم الذين يعيِّنون الخليفة، وهم الذين يسجنونه مع حريمه أو نسائه في القصر، وهم الذين يخفّضون من مخصصاته ونفقاته كما يشاؤون ويشتهون. كما وأصبحوا هم الذين يخلعونه عن عرشه، أو يفقأون

---

(١١٧) المصدر السابق، ص ٨٧، الهامش.

عينيه أو يقتلونه بكل بساطة. لكي نقدم صورة واقعية عن حقيقة الوضع يكفي أن نقرأ هذه الرسالة التي كتبها المطيع إلى بختيار بعد أن طلب منه هذا الأخير بعض المال. فهذه الرسالة توضح تماماً مدى الوقاحة التي كان يتعامل بها البويهيون مع الخليفة وكيف كانوا يستخدمونه فقط من أجل تهدئة الجماهير. (ذلك أن هيبته على عامة المسلمين كانت لا تزال موجودة). يقول:

«أجابه المطيع لله بأن الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي وإليّ تدبير الاموال والرجال. وأما الآن وليس لي منها إلا القوت القاصر عن كفائي، وهي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يُخطَب به على منابركم تسكّنون به رعاياكم، فان أحببتم أن أعتزلَ اعتزلتُ عن هذا المقدار أيضاً وتركتكم والأمر كله. وترددت المخاطبات في ذلك والمراسلات حتى خرجت إلى طرف من اطراف الوعيد واضطر إلى التزام اربعمائة الف درهم باع بها ثيابه وبعض انقاض داره. وشاع الخبر ببغداد بين الخاص والعام وعند من ورد من حاج خراسان وغيرهم من الواردين عن الأقطار أن الخليفة صودر وكثرت الشناعات»[١١٨] (ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨).

هكذا نجد ان مصادرة صلاحيات الخليفة من قبل الأمراء العظام منذ حلول عهد ابن رائق عام (٣٢٤) قد كرس علمنة المؤسسات **كأمر واقع** (بمعنى أن العلمنة قد حصلت عملياً ولكن ليس نظرياً، أي لاعلى مستوى الفكر ذاته ولكن هل كانت علمنة الفكر شيئاً ممكناً في ذلك العصر؟ ليس بالدرجة التي نعرفها اليوم. ولكن أدى ذلك فيما بعد إلى علمنة التأمل الفكري المتعلق بالسلطة السياسية). لقد كان الأمراء البويهيون يعرفون أن وجودهم على رأس الدولة يشكل تحدياً للتصورين السني والشيعي لمسألة الإمامة. وأما الرعية ـ أي عامة المسلمين ـ فكانوا يستطيعون أن يحكموا على السلطات الحاكمة بكل قسوة لأنهم لم يكونوا مرتبطين بهم بأي تبعية شرعية. ولذا فإن احتجاجات الجماهير كانت تعبر عن نفسها بواسطة التمرد والانتفاضات. وأما المثقفون فكانوا يعبرون عن غضبهم بواسطة المنشورات الملتهبة «كمثالب الوزيرين» للتوحيدي، أو بواسطة الكتب التاريخية النقدية ككتاب «تجارب

(١١٨) المصدر السابق، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨. كانت مهارته السياسية قد حملت عضد الدولة على التقارب مع الخليفة الذي كان لا يزال يحتفظ بسلطة قضائية ـ دينية، كما انه يمتلك حق التنصيب (اي تنصيب الأمير الجديد).

الأمم» لمسكويه. (وذلك لانه لم تكن للبويهيين أي شرعية دينية على عكس خلفاء بني العباس الذين ينتمون إلى ذرّية الرسول).

هكذا راحت الأنظمة العسكرية، أنظمة الجيوش المرتزقة والمأجورة، تفرض نفسها بقوة السلاح على السكان العزّل المتعودين منذ فترة طويلة على فكرة الشرعية والمشروعية والمتعلقين بها إلى حد القداسة. ولم يبق أمام هذه الأنظمة العسكرية لكي تكسب قلوب الجماهير إلا وسيلة واحدة: إظهار حبها للمصلحة العامة، وإقامة السلام والعدالة على وجه الأرض. فهي مضطرة الى ذلك وبخاصة أن المشروعية تنقصها بشكل موجع. ومن بين كل الأمراء والوزراء الذين تعاقبوا على حكم «المدينة ـ الدولة» الإسلامية حتى عام (٣٧٢) لم يحتفظ مسكويه إلا باسم شخصيتين استثنائيتين كبيرتين هما: ابن العميد وعضد الدولة. نقول ذلك ونحن نعلم أن مسكويه كان شاهداً حاذقاً ونافذ الرؤية على تلك الفترة وأحداثها. فقط شخصيتان إسترعتا انتباهه ونالتا إعجابه الكبير. ولكن عندما ننظر إلى الصورة التي قدمها لنا عن ابن العميد وعضد الدولة نجد أنها أقرب إلى الصورة الكلاسيكية «للحاكم ـ الفيلسوف» منها إلى الصورة الدينية للإمام الذي يستمد هديه واستقامته وقوته من الاخلاص الشديد والصارم لسنّة النبي[١١٩]. وهذا يعني نوعاً من العلمنة للفكر السياسي في الإسلام. فلم تعد المشروعية العليا مرتبطة بالقداسة الدينية. ان الصورتين الشخصيتين (او البورتريه) اللتين قدمهما لنا مسكويه عن هذين الرجلين الكبيرين قد أكدتا من قبل مصادر اخرى ومؤلفين آخرين. ويمكن أن نستنتج منهما ما يلي:

١ ـ انّ كلا القائدين المذكورين يستمدان معايير ممارستهما السياسية ونماذجهما العليا للسلوك الانساني من أدبيات «مرايا الملوك» التي كانت شائعة آنذاك. ونلاحظ أن الحكمة الإيرانية القديمة والفكر الأخلاقي ـ السياسي الإغريقي كانا متداخلين في هذه الأدبيات ويشكلان عصارتها الاساسية. وهكذا أصبح الحكيم المثالي (او الفيلسوف) هو النموذج والقدوة بدلاً من النبي. بل وحتى اذا ما تنازل فلاسفة ذلك الزمان وأثاروا ذكر النبي فلكي يؤكدوا من خلاله على أفضلية العقل. ولذلك

(١١٩) كانت «سنّة النبي» مُتلقّاة ومنقولة بكل اخلاص من قبل علي بالنسبة للشيعة (اي بحسب الاعتقاد الشيعي). حول مفهوم «سنة النبي» وأصله أنظر: جوزيف شاخت، تكريم ماسي، ص ٣٦١ وما تلاها.

- **J. Schacht:** Mélange massé, PP. 361 sv.

نجد فرقاً واضحاً بين تصورهم للنبي، وبين تصور عامة المسلمين. إن هذا الإختزال للنبي وتصوره على أساس انه مجرد حكيم من بين حكماء آخرين كان قد مُهِّد له الطريق سابقاً من قبل التعاليم الشائعة للفلسفة(١٢٠). (ونحن نعلم ان عامة المسلمين لا يمكن أن تقبل باعتبار النبي مجرد حكيم أو فيلسوف! بل أن ذلك يصدمها كثيرا).

٢ ـ إن الحكم على كلا القائدين المذكورين من قِبلَ رعيتهما كان يتم من خلال المعايير الدنيويّة والعلمية (البراغماتية). هكذا نجد مثلا ان مسكويه كان يقيّمهما من خلال قوة شخصيتهما، وشجاعتهما في ساح الوغى، وحِذْقهما السياسي، وفعاليتهما في تنظيم شؤون الإدارة، وانفتاحهما على جميع العلوم، وإنجازاتهما العمرانية أو الحضرية. ولكنه لا يتحدث لنا ابداً عن موقفهما من الدين، كما لو أن الأمر ليس بذي أهمية! بل ولا يتحدث حتى عن الاستلهام الديني ـ مجرد استلهام ـ للسلوك الخاص أو العام (أي السياسي)، لهما. وهذا التغييب للبعد الديني ليس عائداً فقط إلى التوجه الفلسفي الغالب على مسار مسكويه وكتاباته. وإنما هو يعود إلى أشياء أخرى أيضاً. لنضرب على ذلك مثلا التوحيدي المشهور باستقلاليته الفكرية والنفسية. فهو يقدم لنا فكرة أكثر دلالة ومغزى عن أناس عصره ومطالبهم المادية والدنيوية البحتة. فقد كان الشعب آنذاك واعياً كل الوعي بحقوقه الواجبة على قادته وحكامه. إليكم الآن الأقوال التي ينسبها إلى ابي سليمان المنطقي والتي يرددها على مسامع الوزير ابن سعدان بصفتهما عبرة أو درساً سياسياً يقول:

«قال: ولو قالت الرعية أيضاً: ولِمَ لا تبحث عن أمرك؟ ولِمَ لا تسمع كل غث وسمين منا؟ وقد مَلَكْتَ نواصينا، وسَكنت ديارنا، وصادرتنا على أموالنا، وحُلْتَ بيننا وبين ضياعنا، وقاسمتنا مواريثنا، وأسيتنا رفاغة العيش، وطيب الحياة، وطمأنينة القلب، فطرقنا مخوفة، ومساكننا منزولة، وضياعنا مقطعة، ونعمنا مسلوبة، وحريمنا مستباح، ونقدنا زائف، وخراجنا مضاعف، ومعاملتنا سيئة، وجندينا متغطرس، وشرطينا منحرف، ومساجدنا خربة، ووقوفها منتهبة،

(١٢٠) كان أبو سليمان المنطقي قد بلور مفهوم «الإله البشري» الذي يشبه الحكيم. وكذلك بلور مفهوم الأب الروحي ـ الطفل، أي الملك الذي يتعامل مع رعيته كما يتعامل الأب مع أطفاله. أنظر «الإمتاع والمؤانسة»، ج٣، ص ٨٦ وما تلاها. وانظر «تهذيب الاخلاق»، ص ١٤١ ـ ١٤٣، ثم ص ١٦٦ وما تلاها.

ومارستاناتنا خاوية، وأعداؤنا مستكلبة، وعيوننا سخينة، وصدورنا مغيظة، وبليتنا متصلة، وفرحنا معدوم!

ما كان الجواب أيضاً عما قالت وعما لم تقل، هيبة لك، وخوفاً على أنفسها من سطوتك وصولتك؟»[١٢١].

يلزمنا هنا أن نكرّس فصلاً كاملاً لتبيان كيف ان أناس القرن الرابع الهجري كانوا يواجهون تحت تأثير عوامل عديدة ومتضافرة المبادىء الجميلة للعلم السياسي، ثم التطبيق الزهيد لها على أرض الواقع فشتان بين هذه وتلك! لقد كانوا يواجهون بكل صرامة مسألة التفاوت الرهيب بين المثال والواقع، أو بين المبادىء العالية وتطبيقها الناقص جدا، إن لم يكن المعدوم. ولا يمكننا أن نفهم تمرد التوحيدي ذا اللهجة الحادة والحديثة جداً (بالمعنى الذي نعطيه اليوم لكلمة حداثة) الا اذا موضعناه داخل السياق الاجتماعي ـ الثقافي لذلك العصر الفلسفي. أقصد ذلك العصر الذي شاعت فيه الفلسفة كثيراً بل واخترقته قوى العلمنة والعقلنة إلى حد كبير. فقد كانت تجري يومياً مناقشات فكرية حول «المدينة الفاضلة». ما هي؟ وكيف يمكن تحقيقها؟ وكانت هذه المناقشات تستقطب نقمة الجماهير وبخاصة أنها كانت تُخان بشكل فاضح من قِبَل أغلبية المسؤولين والطبقات النافذة في المجتمع. وكان رجل كالتوحيدي يغلي بالغضب غلياناً عندما يرى إلى التفاوت الفاضح بين الكلام المعسول عن العدالة والمدينة الفاضلة من جهة، وبين واقع الحال المزري والبائس من جهة أخرى. كان يرى في ذلك نفاقاً إجتماعياً هائلاً تمارسه الطبقات الغنية والمترفة التي يحلو لها أن تتحدث في الصالونات عن المبادىء الجميلة والإنسانية!... وكان ذلك يشبه الفضيحة التي لا تكاد تطاق بالنسبة للمحرومين والمستضعفين. وكان التدهور الأخلاقي الناتج عن هذا البؤس يمثل ظاهرة حقيقية وبخاصة في الأوساط الحضرية والمدن الكبرى. كان يمثل ظاهرة عامة وشاملة الى درجة انه أثار أزمة في العاطفة الدينية كما سنرى لاحقاً. وكانت النظرة التي ألقاها التوحيدي على عصره قاسية لا ترحم كما نعلم. فهو أيضاً قد عانى من الحرمان والبؤس ـ على عكس مسكويه ـ وعبّر عن ذلك بوعي يقظ، مرن، معذَّب. وخلّف لنا وراءه لوحة فنية رائعة عن حالة عصره والأخلاق السائدة آنذاك. ويكفي أن نفتح كتبه لكي نطلع عليها موصوفةً بكل تمكن واقتدار. لنستمع إليه الآن ينقل على

(١٢١) الإمتاع والمؤانسة، ج٣، ص ٨٨.

لسان ابن سعدان الملاحظات التالية وذلك بعد أن كان قد توقف طويلاً لوصف عقلية التجار. جاء في «الإمتاع والمؤانسة»:

«فلما بلغت قراءتي هذا الموضع قال الوزير: اذا كان هذا الواصف عنى العامة بهذا القول فقد دخل في وصفه الخاصة أيضاً. فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة في أصناف الناس من الجند والكتّاب والتُنَّاء (اي ملاّكي الأراضي) والصالحين وأهل العلم. لقد حال الزمان إلى أمر لا يأتي عليه النعت، ولا تستوعبه الأخبار، وما عجبي إلا من الزيادة على مرّ الساعات، ولو وقف لعله كان يرجى بعض ما قد وقع اليأس منه، واعترض القنوط دونه.

فقال ابن زرعة وكان حاضراً: هذا لأن الزمان من قبل كان ذا لبوس من الدين رائع، وذا يد من السياسة بسيطة، فأخلق اللبوس وبلي، بل تمزق وفني، وضعفت اليد بل شُلّت وقُطِعت...»[١٢٢].

٣ ـ نستنتج أيضاً من سيرة ابن العميد وعضد الدولة أن العمل السياسي أو قل السياسة كانت تميل في ذلك الوقت الى اختزال الدين إلى مجرد وظيفة أخلاقية وبراغماتية (أي عملية). بل أكثر من ذلك فانه ليمكننا القول بأن الدين بدلاً من أن يُنمّى من أجل ذاته ومن أجل الحقيقة التي يمثلها، كان يُستخدم بكل بساطة كوسيلة للدعاية وكسب الجماهير. ولا يمكننا أن نفهم سبب المحافظة على وهم الخلافة وبعض الاحتفالات الرسمية لتنصيب الأمراء البويهيين إلا ضمن هذا المنظور[١٢٣]. فالدين وسيلة وليس غاية. وسيلة لخدمة السياسة وتسهيل تنفيذ أغراضها. وبهذا المعنى يمكننا التحدث عن وجود نوع من العلمنة في ذلك العصر العقلاني والفلسفي. وأكبر دليل على ذلك أن دعم البويهيين للمذهب الشيعي كان يهدف إلى إرضاء طبقة سياسية نافذة جداً ومقربة من النظام، أكثر مما كان يهدف الى الدفاع عن الإعتقاد الشيعي بصفته المذهب الصحيح الوحيد. نقول ذلك وبخاصة أنّ الطبقات الغنية والمثقفة الإمامية كانت في معظمها من أصل إيراني. وبصعود ابن

---

(١٢٢) المصدر السابق، ص ٦٢ ـ ٦٣. لنلاحظ هنا بان «اهل الخير والعلم» قد ضُمّوا الى الطبقات المتبنّية للأخلاق المذكورة. وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار لنزعة التمرّد لدى التوحيدي ورفضه لكل شيء، فانه يمكن القول بان النفاق أو الازدواجية كانت خصلة شائعة جدا لدى المثقفين آنذاك. (فقد كانوا مضطرين اليها من أجل كسب العيش أو المحافظة على مناصبهم ومواقعهم).

(١٢٣) لكي يستطيع توحيد العراق وإيران الغربية كان عضد الدولة بحاجة لدعم السنّة والشيعة في آن معاً. من هنا يمكن تفسير سبب تقرّبه من الخليفة. انظر بهذا الصدد كتاب ج. كريستوف بورجيل:

- **J. Christoph Bürgel**: Die Hofkorrespondenz Adud ad-dawlas, wiesbaden, 1965.

العميد وعضد الدولة إلى سدّة السلطة نلاحظ أن وجهة النظر التوفيقية والواسعة للحكمة (أي للفلسفة) قد تغلّبت على المنظور الديني الضيق. فقد حاول هذان الزعيمان الكبيران، كما فعل المأمون سابقاً، أن يتجاوزا النزعة المذهبية الضيقة ويحقّقا التعايش الثنائي السني ـ الشيعي، ولكن عبثاً. وكما فشل المأمون فشلا هما ايضاً. كانا يمثلان بالفعل شخصيات قيادية استثنائية، شخصيات مؤمنة بمبدأ العقل الموحِّد والطبيعة الفلكية ـ البيولوجية للانسان. أو قل أن تحقيق التعايش المذهبي لم يكن هدفهما الأول إلا بقدر ما يؤدي إلى استتباب الأمن والسلام العام في المجتمع والقبض بحزم على زمام الإدارة والجيش ومنع كل الفتن والإضطرابات التخريبية. ولهذا السبب فإن ابن العميد وعضد الدولة قد حظيا باعجاب المؤرخين الذين ألّحوا على صفاتهما العالية في الاستراتيجية السياسية التي تستخدم كل الوسائل من أجل خدمة المصلحة العليا للدولة[١٢٤].

الإنعكاسات الدينية

كل ما قلناه سابقاً يبرهن إلى أي مدى كانت الحياة الدينية في القرن الرابع تبدو دائماً غامضة بالنسبة للدارس المحلِّل. لا ريب في أن الله كان حاضراً في كل الضمائر والنفوس. ولا ريب في أن المحاور العامة للتعليم الاسلامي (من تاريخ روحي للبشرية، ونبوّة، وخلود الروح، وبعث ونشور وفرائض) كانت تفرض نفسها على كل المذاهب والطوائف بصفتها عناصر أساسية من عناصر البنية العقلية الشاملة التي لا يمكن أن يفلت منها أحد في ذلك الزمان. وسواء أكان المرء آنذاك مختصاً بالعلوم الطبيعية والفلكية، أم بالعلوم الدينية، أم بالأدب بالمعنى الواسع للكلمة، وسواء أكان يقف على قمة الهرم الإجتماعي أم في أسفله، سواء أكان هذا أم ذاك فان الوحي كان يفرض نفسه بصفته المصدر الأعلى والمعيار المطلق للصح/ والخطأ، للخير/ والشر[١٢٥]. (وهذه هي حالة الانسان في كل القرون الوسطى

---

(١٢٤) أنظر تجارب الأمم، ج٣، ص ٥٤ ـ ٥٦، ثم ج٢، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥. لنلاحظ هنا موقف الصاحب بن عباد الذي على العكس من ذلك راح يلوم ابن العميد لأنه لم يدافع عن المسلمين. أنظر بهذا الصدد كتاب «مثالب الوزيرين»، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١٢٥) إن أولوية الوحي هذه تتبدّى بكل وضوح في «عقيدة ابن بابويه» بالنسبة للشيعة، وفي «عقيدة ابن بطة» بالنسبة للسنة. انظر بهذا الصدد كتاب أ.أ. أ. فيزي «العقيدة الشيعية»، لندن، ١٩٥٢. وانظر كتاب هنري لاوست «عقيدة ابن بطة»، دمشق، ١٩٥٨.

سواء في المناخ العربي ـ الإسلامي أم في المناخ المسيحي ـ الأوروبي. واذا كان الأوروبيون قد خرجوا منه ودخلوا في مناخ الحداثة أو في الفضاء العقلي الحديث، فإن المسلمين لا يزالون منغمسين في المناخ العقلي القروسطي حتى الآن).

لا ريب في أن المقدس والخارق للطبيعة والمتعالي كلها أشياء هيمنت بشكل مطلق على الفضاء العقلي لإنسان القرون الوسطى، أو قل على عقلية الناس في القرون الوسطى لكي نستخدم تعبيراً أسهل على الفهم. ولكن اذا ما أردنا دراسة العاطفة الدينية في العصر البويهي فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار حدثين اساسيين: الأول هو تلك الصراعات الدينية أو المذهبية التي زادت من حدة تفاقم التفاوتات أو الإنقسامات الإجتماعية والسياسية. والثاني هو التقدم الذي حققه الفكر الوضعي أو العلمي، وكذلك إستقلالية الشخص البشري. وسوف نركز اهتمامنا هنا فقط على دراسة العامل الأول. أما العامل الثاني الذي كنا قد مسسناه مسّاً خفيفاً اثناء حديثنا عن السيرة الذاتية لمسكويه، فسوف نكرس له تحليلات معمّقة في الفصول التالية.

لكي نفهم سبب ضخامة وكثرة الصراعات المذهبية التي حصلت بين حي «الكرخ» الشيعي، وحي «باب البصرة» السني، فانه ينبغي أن نعلم إلى أي مدى كان كلا الوعيين الدينيين مغذَّيين من قِبَل تأويلين متضادين لنفس التاريخ. فالأحداث الدموية المتعاقبة على مدار ثلاثة قرون والتبشير الديني اليومي في مساجد كلا الطرفين، كل ذلك قد أدى الى توليد الرؤيا السنية والرؤيا الشيعية لهذا التاريخ، لذات التاريخ. أما الرؤيا السنية فقد أدت إلى توليد اسلام ارثوذكسي مُدافع عنه بفعالية من قبل خلفاء النبي ذوي المشروعية المبرَّرة قليلاً أو كثيراً. واما الاسلام الشيعي فيتمثل في تلك الرؤيا التراجيدية للمصير الزمني والروحي أو الدنيوي والديني للأمة. فمن جهة نحن أمام عقلية متعلقة بالصيغة الشكلانية للدين الإسلامي كما حُدِّد في القرآن والأحداث التاريخية الأساسية التي حصلت في مكة أولاً ثم في المدينة ثانياً بين عامي (٦١٠ ـ ٦٦١) (جهة الاسلام السني). ومن جهة أخرى نحن أمام ظاهرة خاصة، ظاهرة الحنين إلى مدينة مثالية عليا لا يزال الله يتجلى فيها عن طريق الوريث الروحي لمحمد (الوصيّ) او الإمام. وقد زاد من تأجيج هذا الحنين اللاهب قتل الحسين والأئمة الذين يُعتبرون المؤتمنين الحقيقيين على =

- **A.A.A. Fyzee:** A šiite creed, London, 1952.
- **H. Laoust:** profession de foi, Damas, 1958.

وديعة الوحي او الإرادة الإلهية. وراح هذا التاريخ المأساوي يشكل الحساسية الجماعية الكلية للوعي الشيعي. هنا يكمن التمايز الاساسي بين الوعي السني / والوعي الشيعي على الرغم من أنهما صادران عن نفس التاريخ. على هذا المستوى من الوجود الكلي المحسوس ينبغي أن نموضع ذلك الانشقاق الشهير الذي حصل في تاريخ الاسلام والذي هو ناتج عن نفس المبادرة التاريخية: مبادرة النبي محمد. وذلك لأن هذه المبادرة هي بحد ذاتها ذات وجهين متضادين منذ البداية. أو قل أنها كانت تحمل في طياتها إحتماليتين مزدوجتين أو خطين متناقضين. ومن هنا سر غناها وخصوبتها. فالأمر لا يتعلق فقط بقراءتين تجريديتين، او تأويلين مختلفين للنص القرآني. وإنما هو يتعلق أيضاً، وبشكل خاص، بطريقتين مختلفتين لهضم القيم الدينية وذلك على ضوء تجربتين ثقافيتين وسياسيتين مختلفتين (أي المسار التاريخي السني/ والمسار التاريخي الشيعي، الأول غالب والثاني مغلوب، الأول لا يعرف الوعي المأساوي/ والثاني مغموس بالوعي المأساوي)... هكذا ينبغي أن ننظر إلى الإنقسام الاساسي في تاريخ الإسلام، أي بطريقة تاريخية ومن خلال المنظور التاريخي. بمعنى: ينبغي أن ندمج الدين **داخل التاريخ المحسوس**، لا أن يبقى خارجه او فوقه، إذا ما أردنا أن نفهم حقيقة ما جرى بالضبط. وهذا المنظور التاريخي المحسوس هو الذي يجبر المؤرخ الحديث على التراجع عن ذلك المنظور التقليدي الذي ساد الأدبيات البدعوية (أي كتب الفرق والملل والنحل). لقد هيمن هذا المنظور التقليدي على المسلمين منذ ذلك العصر وحتى يومنا هذا. بل إن هيمنته اليوم أقوى من أي وقت مضى. وكل ذلك بسبب ضمور الحس التاريخي في الفكر الاسلامي المعاصر. نقصد بالمنظور التقليدي أو البدعوي ذلك الذي يقول بأن هناك «فرقة واحدة ناجية والبقية في النار». والفرقة الناجية هي تلك التي تقود الجهاد المقدس ضد الهراطقة الضالين، أتباع الشيطان[١٢٦] (وبالطبع فالسنة يدّعون أنهم هم الفرقة الناجية، والشيعة يدّعون الشيء ذاته...). وكلٌ يَدّعي أنه يمثل الإسلام الصحيح أو الخط المستقيم: أي الارثوذكسية.

لا يمكننا أن نقيّم بشكل دقيق مكانة الدين في المجتمع البويهي إلا إذا اتخذنا مثل هذا الموقف الموضوعي على الصعيد التاريخي. وبعد أن نتخذ هذا الموقف الجديد

---

(١٢٦) أنظر بحث هنري لاوست «تصنيف الطوائف بحسب كتاب الفرق للبغدادي»، في مجلة الدراسات الاسلامية ١٨٦١/ ١. ص ١٩ ـ ٥٩.

- **H. Laoust: La classification des sectes dans la Farq d'al-Bagdadi, in R.E.I.1961/1 PP. 19-59**

كلياً بالنسبة للفكر الإسلامي يمكن لجميع المذاهب والاتجاهات أن تؤكد ذاتها بقوة، ولكن دون أن يستطيع أي واحد منها أن يحتكر الارثوذكسية لصالحه (اي الاسلام الصحيح. كلمة ارثوذكسية تعني الخط المستقيم او الرأي الصحيح كمعنى أولي، أصلي، ايتمولوجي. ولكنها تعني ايضا التزمت العقائدي واحتكار الحقيقة الدينية ورفض الآخرين بشكل مطلق، وذلك بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. وينبغي على القارىء أن ينظر إلى السياق جيداً لكي يعرف فيما اذا كان المعنى الأولي هو المقصود أم المعنى الاصطلاحي). وكانت الارثوذكسية في ذلك الوقت في طور التشكُّل والانبثاق من خلال مظاهرات الشارع، وخُطَب يوم الجمعة، والمواعظ الشعبية، والدعاية الإسماعيلية، والترقية الرسمية للشعيرة الإمامية الشيعية أو للمذهب الشيعي من قبل البويهيين، والمسارات الخفيّة أو المستترة للمذهب الزيدي، والتدخل الضخم والكثيف للفلاسفة. هكذا راحت تتشكل عدة أرثوذكسيات داخل الإسلام لا أرثوذكسية واحدة. فالمذاهب لم تكن موجودة منذ البداية على عكس ما يتوهم جمهور المسلمين. وإنما هي نتيجة صيرورة تاريخية بطيئة ومعقدة وصراعية. وينطبق ذلك على الإسلام السني بكل مذاهبه واتجاهاته كما ينطبق على الإسلام الشيعي بكل مذاهبه واتجاهاته أيضاً. ففي زمن النبي والقرآن لم يكن الاسلام سنياً ولا شيعياً ولا إباضياً ولا إسماعيلياً... هذه أشياء أتت فيما بعد، وتشكلت تدريجياً بالطريقة التي وصفناها. ولم تكن هذه الارثوذكسيات تتحاور فيما بينها إلا نادراً أو بشكل سيّىء، وإنما كانت تتجاهل بعضها البعض وتحارب بعضها البعض دون شفقة أو رحمة. وكانت مختلف الفرق التي تتحدث باسم الاسلام متأثرة ومشروطة بتلك الترسبات المتراكمة على الوعي الجماعي منذ ثلاثة قرون[١٢٧]. ومن السهل علينا أن نبرهن على ذلك من خلال الإنتاج الأدبي والعقائدي الغزير الذي شهدته تلك الفترة. ولكننا لا نستطيع أن نتفحصها كلها هنا، وإنما سنكتفي بدراسة الموضوعات التي تخلع لهجة خاصة على الحساسية الدينية للفئات الاساسية (أو للفرق الاساسية).

---

(١٢٧) على هذا الصعيد يمكن القول بان كتاب «الهوامل والشوامل» هو أحد أفضل الامثلة (إن لم يكن المثل الوحيد) على الحوار المفتوح الذي يعالج بشكل منهجي ومنتظم جميع مشاكل فترة معينة من فترات التاريخ. سوف يكون من الممتع لو نعلم نوعية الاتصالات المباشرة التي كانت تحصل بين الباقلاني، وعبد الجبار، وابن بابويه، ومسكويه، والعامري، وكل اولئك الرجال الذين يتحدث عنهم التوحيدي والذين ينتمون الى أديان ومذاهب مختلفة. ومن المؤسف أن التوحيدي يتهرب من إعطاء أي فكرة عن نوعية الروابط التي نقصدها. أنظر بهذا الصدد كتاب «المثالب» ص ١٦٨ ـ ١٦٩ حيث يمتنع عن نقل رد على ابن بابويه فيما يخص آية قرآنية محرّفة.

لننظر أولاً في مسألة الحنابلة والأوساط الصوفية التابعة لهم[١٢٨]. نلاحظ أن الحقيقة (أو الحق) بالنسبة لهم كان يتمثل في تحمل مسؤولية كل التاريخ الإسلامي وعدم التخلي عن أي فترة من فتراته بما فيها الفترات التي هيمن عليها رؤساء أشرار. فكلهم مسلمون على الرغم من كل شيء. وباختصار شديد كانت عقيدتهم تتمثل فيما يلي: ينبغي على المسلمين أن يطيعوا الحاكم حتى ولو كان جائراً، لأن ذلك خير من الفتنة داخل الأمة. وعلى أية حال فان الدفاع عن حقوق الله (أو عن دين الله) يقع على كاهل كل مسلم مكلَّف بشكل فردي في حال ان الحاكم كان فاسقاً وتخلى عن ذلك. وقد حدَّد أبن بطة هذا الموقف بكل وضوح وجلاء في عقيدته المدعوة بعقيدة أبن بطة. ومن المعلوم أنه أحد كبار ممثلي المذهب الحنبلي في ظل البويهيين. وقد نصَّ بكل دقة تفصيلية وبلهجة دوغمائية آمرة يتميز بها هذا النوع من الأدبيات عادة، أقول نصَّ على القواعد التي ينبغي أن يتبعها كل مسلم في مواجهة البدع العديدة المستجدة، والظروف غير المستقرة وغير الطبيعية المتولدة عن وصول القادة الجدد الى الحكم (وكان البويهيون شيعة كما قلنا، وبالتالي فان حكمهم غير شرعي في نظره). وأمام هذه البدع والظروف المستجدة راح ابن بطة يتخذ الموقف التالي: المحافظة على الموقف النظري ـ أو العقائدي ـ المتمثل في رفض السلطة غير الشرعية. ولكنه في ذات الوقت راح يدعو إلى السلام الإجتماعي ويدين الحرب الأهلية (أي الفتنة). ثم يلحّ على ضرورة الإستمرار في العيش تحت ظل أي أمير سواء أكان رجل خير أم رجل شر. وقال ينبغي على المسلمين في جميع الأحوال أن يؤدوا فرائضهم الدينية وواجباتهم الاجتماعية. وأن يقوموا بالنشاطات المفيدة كالزراعة والتجارة والحرف المهنية، الخ.. ثم يضيف مردفاً: «أن ظلم الأمير او أعمال الطاغية لا يؤثران على الرجل الحريص على دينه والذي يتبع بكل إخلاص سنة نبيّه»[١٢٩] (الكلام منقول بمعناه لا بلفظه).

وهكذا راح ابن بطة، على أثر شيوخ حنابلة آخرين، يؤكد على أولوية الدين المعاش على مستوى دلالاته الظاهرية الحرفية، وعلى أسبقيته واستقلاليته بالقياس إلى السلطة السياسية. وقد فعل ذلك في مواجهة الإسلام العقلي للفلاسفة، والتأملات الغنوصية الباطنية للاسماعيلية، والمجادلات الصورية أو الشكلانية لأهل الكلام.

(١٢٨) أنظر هنري لاوست «عقيدة ابن بطة»، مصدر مذكور سابقا، المقدمة.
(١٢٩) المصدر المذكور سابقا، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

لقد شكّل الإسلام الحنبلي إسلاماً طقسياً شعائرياً، او شغّالاً وظائفياً اذا شئنا. لماذا؟ لأنه شكّل للجماعة وجهاً خصوصياً وتماسكاً كلياً عن طريق إخضاعها للطقوس والشعائر التي تتحكم بالحركات، والكلام، واللباس، والهيئة وكيفية الجلوس، والعمل، والعلاقات الاجتماعية، والموقف من المسلمين وأهل البدع. وقد أكد أبو طالب المكي في كتابه الكبير عن المسلم الكامل على هذا الدور الذي يلعبه الدين. فالدين هو الذي يهدي الانسان في كل لحظة من لحظات حياته اليومية، وهو الذي يحدد له مكانته عن طريق «تغذية قلبه» بالحضور القريب والمتنائي لله[١٣٠]. (قوت القلوب).

واما الشيعة من جهتهم فانهم لا يرفضون أي شيء من هذه القواعد التي تنظّم السلوك، ومن هذا الخضوع للشعائر والطقوس الدينية التي تشكل الجزء الأكبر والأساسي من المذهب السني. ولكنهم يختلفون عن السنة من حيث أنهم يفضلون بعض فترات التاريخ الإسلامي على بعضها الآخر، وبعض شخصيات هذا التاريخ على بعضها الآخر. بل ويرفضون بعض هذه الشخصيات بكل قوة وعنف (بدءاً من عثمان، ثم الأمويين بشكل خاص). كما وينصّبون أنفسهم وعياً أخلاقياً واتهامياً ضد المسلمين المدعوين أرثوذكسيين (اي السنة) لأنهم أنكروا او حرفوا او طمسوا الوصية الروحية للنبي (بحسب قولهم بالطبع، وهي الوصية التي تقول بان الخلافة لعلي). وقد عبّر ابو بكر الخوارزمي عن وجهة النظر والحساسية الشيعية بكل قوة وحزم في أحد نصوصه التي تعتبر نموذجاً نمطياً للأدبيات الشيعية. وقراءة هذا النص تعطينا فكرة عن ذلك الصّدع النفسي الرهيب الذي أصاب **الأمة** وشقها إلى نصفين (الخوارزمي مات عام ٣٨٣). لنستمع اليه يقول: «وقلْ في بني العباس، فانك ستجد بحمد الله تعالى مقالاً، وجلْ في عجائبهم فإنك ترى ما شئت مجالا. يُجبى فيؤهم[١٣١] فيفرَّق على الديلمي والتركي، ويُحمَل الى المغربي والفرغاني. ويموت إمام من أئمة الهدى وسيد من سادات بيت المصطفى فلا تُتبَع جنازته، ولا تُجصَّص مقبرته. ويموت ضرَّاط لهم او لاعب او مسخرة او ضارب فتحضر جنازته العدول والقضاة، ويعمر مسجد التعزية عنه القواد والولاة. ويسلم فيهم من يعرفونه دهرياً أو سوفسطائياً ولا يتعرضون لمن يدرس كتابا فلسفياً ومانوياً ويقتلون من عرفوه شيعياً. ويسفكون دم من سمى ابنه علياً. ولو لم يقتل من شيعة أهل

---

(١٣٠) أنظر «قوت القلوب» (طبعة رديئة جدا)، القاهرة، جزءان، ١٩٣٢.

(١٣١) فيما يخص «الفيء» انظر الموسوعة الاسلامية. مادة: (fay').

البيت غير المعلى بن حبيش قتيل داود بن علي ولو لم يحبس فيهم غير ابي تراب المروزي لكان ذلك جرحاً لا يبرأ، ونائرة لا تُطفأ، وصدعاً لا يلتئم، وجرحاً لا يلتحم. وكفاهم أن شعراء قريش قالوا في الجاهلية أشعاراً يهجون بها أمير المؤمنين عليه السلام ويعارضون فيها أشعار المسلمين. فحُمِلت أشعارهم ودوّنت أخبارهم، ورواها الرواة مثل الواقدي ووهب بن منبه التميمي ومثل الكلبي والشرقي بن القطامي والهيثم بن عدي وداب بن الكناني. وان بعض شعراء الشيعة يتكلم في ذكر مناقب الوصيّ بل في ذكر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم فيُقطع لسانه، ويُمزّق ديوانه، كما فُعِل بعبد الله بن عمار البرقي. وكما أُريد بالكميت بن زيد الأسدي، وكما نُبِش قبر منصور بن الزبرقان النمري، وكما دمر على دعبل بن علي الخزاعي، مع رفقتهم من مروان بن أبي حفصة اليمامي، ومن علي بن الجهم الشامي ليس الا لغلوّهما في النصب، واستيجابهما مقت الرب. حتى أن هرون بن الخيزران، وجعفر المتوكل على الشيطان لا على الرحمن، كانا لا يعطيان مالاً ولا يبذلان نوالاً إلا لمن شتم آل ابي طالب، ونصر مذهب النواصب، مثل عبد الله بن مصعب الزبيري ووهب بن وهب البحتري. ومن الشعراء مثل مروان بن أبي حفصة الأموي، ومن الأدباء مثل عبد الملك بن قريب الأصمعي. فأما في أيام جعفر فمثل بكار بن عبد الله الزبيري وأبي السمط بن أبي الجون الأموي وابن أبي الشوارب العيشمي. ونحن ارشدكم الله قد تمسكنا بالعروة الوثقى وآثرنا الدين على الدنيا. وليس يزيدنا بصيرة زيادة من زاد فينا. ولن يحل لنا عقيدة نقصان من نقص منا. فإن الإسلام بدأ غريباً وسيعود كما بدأ كلمة من الله، ووصية من رسول الله، يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين. ومع اليوم غد، وبعد السبت أحد. قال عمار بن ياسر رضي الله عنه يوم صفين: لو ضربونا حتى نبلغ سعفات هجر لعلمنا أنّا على الحق وأنهم على الباطل. ولقد هُزِم رسول الله صلوات الله عليه ثم هزم. ولقد تأخر أمر الاسلام ثم تقدم. أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتَنون. ولولا محنة المؤمنين وقلّتهم، ودولة الكافرين وكثرتهم، لما امتلأت جهنم حتى تقول هل من مزيد؟ ولما قال الله تعالى «ولكن اكثرهم لا يعملون»، ولما تبينّ الجزوع من الصبور، ولا عرف الشكور من الكفور، ولما استحق المطيع الأجر، ولا احتقب العاصي الوزر. فان أصابتنا نكبة فذلك ما قد تعودناه، وان رجعت لنا دولة فذلك ما قد انتظرناه. وعندنا بحمد الله تعالى لكل حالة آلة، ولكل مقامة مقالة. فعند المحن الصبر، وعند النعم الشكر. ولقد شُتِم أمير المؤمنين عليه السلام على المنابر ألف شهر، فما شككنا في وصيته، وكُذِّب

محمد صلى الله عليه وسلم بضع عشرة سنة فما اتّهمناه في نبوّته. وعاش إبليس مدة تزيد على المدد فلم نرْتَبْ في لعنته، وابتلينا بفترة الحق ونحن مستيقنون بدولته. ودُفِعنا الى قتل الإمام بعد الإمام والرضا بعد الرضا ولا مرية عندنا في صحة إمامته. وكان وعد الله مفعولا، وكان أمر الله قدراً مقدوراً، كلاّ سوف تعلمون، ثم كلاّ سوف تعلمون. وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. ولتعلمنّ نبأه بعد حين. إعلموا رحمكم الله ان بني أمية هم الشجرة الملعونة في القرآن، وأتباع الطاغوت والشيطان، جهدوا في دفن محاسن الوصيّ، واستأجروا من كذب في الأحاديث على النبي صلى الله عليه وسلم. وحوّلوا الجوار الى بيت المقدس عن المدينة والخلافة إلى دمشق عن الكوفة. وبذلوا في طمس هذا الامر الأموال، وقلدوا عليه الأعمال، واصطنعوا فيه الرجال. فما قدروا على دفن حديث من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، ولا على تحريف آية من كتاب الله تعالى ولا دسّ أحد من أعداء الله في أولياء الله. ولقد كان يُنادَى على رؤوسهم بفضائل العترة ويبكت بعضهم بعضاً بالدليل والحجة، لا تنفع في ذلك هيبة، ولا يمنع منه رغبة ولا رهبة، والحق عزيز وان استذلّ أهله، وكثير وان قلّ حزبه، والباطل ذليل وان رُصّع بالشبهة، وقبيح وان غطّى وجهه بكل مليح...»[١٣٢].

بعد قراءة هذا النص لا نملك الا ان نتساءل: كيف أمكن لسكان بغداد وبقية المدن الايرانية ـ العراقية أن يتركوا أنفسهم ينجرُون إلى مثل هاتين الرؤيتين المتضادتين للإسلام ولتاريخه؟ كيف أمكن أن وصلت الخصومة إلى مثل هذا الحد؟ هذا شيء لن نحاول تفسيره هنا لأنه يتطلب أبحاثاً معمقة ومسحاً تاريخياً شاملاً. لا ريب في أن الاختلافات العرقية والاقتصادية والثقافية لمختلف الفرق الإسلامية قد لعبت دوراً في ترسيخ التضادّ وتأجيج الصراع، فالتمايز العرقي ـ الثقافي له علاقة بالتمايز المذهبي. ولكن ذلك لا يكفي لتفسير مثل هذا الاختلاف العنيد والمتجذّر في أعماق النفسية الجماعية[١٣٣] لكل من السنة / والشيعة. فما لا شك فيه أن

(١٣٢) أنظر «رسائل» الخوارزمي، طبعة القسطنطينية، ١٢٩٧هـ، ص ١٣٠ ـ ١٣٩. فيما يتعلق بالمؤلف أنظر زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع الهجري، ص ١٥٦ ـ ١٧٠.

(١٣٣) ينبغي القيام بمقارعات او مقارنات طويلة وصعبة بين مختلف العقائد المختلفة. هذا العمل المضيء والهام لم يحصل حتى الآن. انظر فيما يخص الأرومة او الجذور الايرانية كتاب م. مولي: «الشعيرة الدينية والاسطورة وتصور الكون في ايران القديمة» المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٣. وانظر بشكل أحدث من حيث الصدور: «تاريخ الادب الايراني» للباحث جان ريبكا، منشورات=

هناك عوامل أخرى لا تزال تنتظر من ينبش عنها او يبرزها الى ساحة الضوء. ولكن ما قلناه سابقاً يكفي على الأقل لكي نفهم لماذا كانت الصدامات عنيفة ومتكررة الى مثل هذا الحد بين كلتي الفرقتين الأساسيتين من فرق الاسلام.

من المعلوم ان الدعاية الاسماعيلية كانت آنذاك في أوجها. فهل ينبغي ان نرى فيها محاولة لتجاوز كلا الطرفين، السني والشيعي، وكذلك تجاوز المعطيات التاريخية المحضة للمناقشة، عن طريق رفع الدين المشكّل أساساً من أجل العامة، الى مستوى أعلى، اي الى مستوى الحكمة الخاصة بالنخبة المثقفة؟ وعلى اي حال، وبغض النظر عن المصير التاريخي للحركة الاسماعيلية، فانها قد أدت الى إدخال موقف جديد حقاً تجاه الدين (على الأقل كما تجسدت من خلال موسوعة «إخوان الصفاء»). ينبغي ان نلح على هذه النقطة كثيراً لأنها تشرط الى حد كبير فهمنا لأعمال مسكويه وفلاسفة جيله. (بمعنى انه لا يمكن فهم الفلاسفة بدون دراسة التراث الاسماعيلي).

في الواقع أن الشيعة الاثني عشرية كانوا يمارسون تراث الادب بطريقة مشابهة لممارسة السنيّين له[١٣٤]. نقول ذلك على الرغم من كل الصراعات والاختلافات العقائدية. واما بالنسبة للاسماعيلية فان الأمر مختلف. فقد كانوا يتعلقون بتراث آخر او بأدبيات اخرى: هي تلك الأدبيات ذات الاستلهام الروحي والعقلي التي تشبه أدبيات الفلاسفة. فالاسلام في المنظور الاسماعيلي لم يكن الا لحظة (مميزة بدون شك، ولكنها لحظة فقط) من لحظات المسار الطويل والصعب للمعرفة. وقد ابتدأ هذا المسار لدى السوريين والمصريين القدماء أولاً، ثم استمر لدى الأغريق المدعوين أيضا بالصابئين والحرَّانيين[١٣٥]. والاسلام، كبقية الاديان، لم يفعل الا ان

= دوردريشت، ١٩٦٨، ص ٩٢٨.

- **M. Molé**: Culte, mythe et cosmologie dans l'iran ancien, P.U.F, 1963.

- **Jan Rypka**: History of iranien litterature, Dordrecht, 1968.

(١٣٤) لمعرفة التشابه بين الشيعة والسنة ينبغي ان نقيم مقارنة ومقارعة دقيقة بين كتب الحديث الشيعية لكليني وابن بابويه/ وكتب الحديث السنية للبخاري ومسلم. كما وينبغي ان نقارن بين مؤلفات المزرباني والشريف الرضي والشريف المرتضى والشيخ المفيد من جهة/ وبين مؤلفات الصابي والتوحيدي والسلمي، والملطي، الخ من جهة اخرى. هناك مثل رائع عل هذه الوحدة بين الأدبيات الشيعية/ والأدبيات السنية هي تلك المراسلات الحاصلة بين الصابي/ والرضي. انظر «رسائل» تحقيق محمد يوسف نجم، الكويت، ١٩٦١. وهناك ايضا شخصيات تقع بين بين كالصاحب بن عباد. (اي انها سنية وشيعية في آن معاً).

(١٣٥) حول الاسماعيليين انظر الموسوعة الإسلامية. إن منشأ الحركة وتطورها والوظيفة التي شغلتها في=

قولب بعبارات مبسّطة قريبة من أفهام العامة، تلك التعاليم الصعبة التي يتوصل اليها الحكيم بكل تعقيداتها وتشعباتها عن طريق إلزام نفسه بالتقشُّف والجهد العقلي المحض. (بمعنى ان الاسلام المعروف بكل طقوسه وشعائره الشكلانية الخارجية هو للعامة وليس للخاصة).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: هل كان مؤسسو هذه الحركة في الأصل فلاسفة يريدون إخضاع الدين الى نفس قواعد الفهم والمعقولية التي يخضع لها اي شيء آخر؟ ام انهم فقط كانوا يعتبرون الفلسفة بمثابة أداة فعالة من أجل تغيير العقول وجعل المسلمين يقبلون بتصور جريء وطموح للشريعة؟ ماذا كانوا يريدون بالضبط؟ هل كانوا يريدون فقط التوصل الى **حقائق الأمور** كما فعل كبار الحكماء من أمثال هيرميس، تريس ميجيست، سقراط، افلاطون، الخ؟ أم انهم يخبئون، تحت المظاهر النبيلة، الرغبة في إقامة نظام **إنساني** جديد؟[١٣٦] (نقصد بحقائق الأمور جوهرها وأعماقها وليس قشورها الشكلانية الخارجية).

ان هذه الأسئلة ليست مجانية ولا تعسفية. والدليل على ذلك انها كانت قد أُثيرت من قبل مفكري ذلك العصر كالتوحيدي مثلاً. فقد كرس مقالة مليئة بالحيوية والذكاء عن نشأة «إخوان الصفاء» وعن أهدافهم ورد فعل فلاسفة بغداد تجاههم. لنستمع اليه يقول:

«وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصادفت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا انهم قرّبوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته. وذلك انهم قالوا: الشريعة قد دُنِّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة،

= مجمل الثقافة الاسلامية لا تزال مجهولة حتى الآن. فهناك نصوص عديدة مخطوطة لا تزال تنتظر من يحققها وينشرها ويدرسها دراسة علمية ـ تاريخية. مع ذلك انظر: عادل العوا: منتخبات اسماعيلية، دمشق، ١٩٥٨. وانظر عادل تامر والنصوص الاسماعيلية العديدة التي نشرها. ثم انظر الدراسات والتحقيقات الرائعة التي نشرها هنري كوربان. وفيما يخص الروابط بين الاغريق والصابئة والحرّانيين انظر: إيف ماركيه في بحثه المنشور في ستوديا اسلاميكا: «الصابئيون واخوان الصفاء».

- **Y. Marquet**: Sabéens et Ihwan al-Safa, in studia islamica (S.I) XXIV.

(١٣٦) قلنا نظام انساني او بشري عن قصد، وذلك لكي نبين التضاد الكائن بين النظام المتعالي الذي يتجاوز كل تاريخ/ وبين النظام السياسي الذي تحقق على ارض الواقع فعلاً من قبل الفاطميين مثلا.

وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال...».

لقد كان هدف «إخوان الصفاء ان يفسروا الدين كما تُفَسَّر الفيزياء او علم التنجيم او المنطق او الموسيقى. وقد رأى ابو سليمان وحواريوه (ومن بينهم التوحيدي) في هذا مشروعاً خادعاً، خطراً، مدنِّساً للمقدسات ذلك ان إخوان الصفاء إذ ظنوا انهم يمكنهم ان يدسُّوا الفلسفة في الشريعة وان يضموا الشريعة للفلسفة، فانهم قد ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع» بحسب قول ابي سليمان نفسه. لماذا؟

«لأن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجبه العقل تارة، ويجوّزه تارة، لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبيَّنة. وفي أثنائها ما لا سبيل الى البحث عنه، والغوص فيه، ولا بد من التسليم للداعي اليه، والمنبِّه عليه. وهناك يسقط: لمَ؟ ويبطل: كيف؟ ويزول: هلاَّ، ويذهب: لو وليت في الريح...

وبالجملة، النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي، وعلى الفيلسوف ان يتبع النبي، وليس على النبي ان يتبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث، والفيلسوف مبعوث اليه».

وقد حاول المقدسي وهو أحد الأعضاء الأساسيين في حلقة ابي سليمان المنطقي ان يبرر موقف الجماعة اي جماعة اخوان الصفاء على النحو التالي:

«الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء. الأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض اصلاً، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرقٌ ظاهر، وأمرٌ مكشوف، لأن غاية مدبر المريض ان ينتقل به الى الصحة، هذا اذا كان الدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً. وغاية مدبر الصحيح ان يحفظ الصحة، واذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرَّغه لها، وعرَّضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، ومتبوِّىءٌ

الدرجة العليا، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، والحياة الإلهية من الخلود والديمومة والسرمدية.

فان كسب من يبدأ المرض بطب صاحبه الفضائل أيضاً، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداهما تقليدية، والأخرى برهانية، وهذه مظنونة، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمية، وهذه دهريّة وهذه زمانية.

وقال أيضاً: إنما جمعنا بين الفلسفة والشريعة لأن الفلسفة معترفة بالشريعة، وان كانت الشريعة جاحدة لها، وانما جمعنا أيضاً بينهما لأن الشريعة عامة، والفلسفة خاصة، والعامة قوامها بالخاصة، كما ان الخاصة تمامها بالعامة، وهما متطابقتان إحداهما على الأخرى، لأنها كالظهارة التي لا بد لها من البطانة، وكالبطانة التي لا بد لها من الظهارة».

وقد تدخل الحريري ودحض بقوة هذه الأفكار التي أدلى بها المقدسي. وردُّه أهم بالنسبة لنا من رد ابي سليمان ذاته، لأنه يعطينا فكرة أوضح عن المنظورات التي افتتحها انصار ما يمكن ان ندعوه «بفلسفة الدين». قلنا فلسفة الدين ووضعناها بين قوسين واتخذنا الاحتياطات اللازمة لأنها قد تبدو بدائية في نظر فلسفة الدين الحديثة السائدة حالياً. ولكنها كانت كذلك بحسب إمكانيات عصرها، وكانت عظيمة اذا علمنا ان المسافة الزمنية التي تفصلنا عنها تبلغ أكثر من عشرة قرون! إليكم خلاصة رد الحريري على المقدسي:

«ثم قال الحريري: حدثني أيها الشيخ: على أي شريعة دلَّت الفلسفة؟ أعلى اليهودية، ام على النصرانية، ام على المجوسية، ام على الاسلام، ام ما عليه الصابئون؟ فان ها هنا من يتفلسف وهو نصراني كابن زُرْعة وابن الخمَّار وأمثالهما. وها هنا من يتفلسف وهو يهودي كأبي الخير بن يعيش، وها هنا من يتفلسف وهو مسلم كأبي سليمان والنوشجاني وغيرهما. أفتقول ان الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف ان تدين بذلك الدين الذي نشأت عليه؟ ودع هذا ليخاطب غيرك، فانك من أهل الاسلام بالهدى والجبلّة والمنشأ والوراثة، فما بالنا لا نرى واحداً منكم يقوم بأركان الدين، ويتقيد بالكتاب والسنّة، ويراعي معالم الفريضة ووظائف النافلة؟ وأين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ أعني الصحابة. وأين كان التابعون منها؟ ولم خفي هذا الأمر العظيم ـ مع ما فيه من الفوز والنعيم ـ على الجماعة الأولى والثانية والثالثة الى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهّاد والعبّاد وأصحاب الورع

والتقى، والناظرون في الدقيق ودقيق الدقيق وكل ما عاد بخير عاجل وثواب آجل؟ . . .»[١٣٧].

تكشف لنا هذه المجادلة كما نلاحظ عن وجود تيارين مختلفين داخل الفلسفة إزاء مسألة الدين. فقد كان هناك تيار أكثر جرأة وتيار أقل جرأة. اما التيار الأكثر جرأة فقد كان يريد ان يبرر الشريعة بواسطة العقل، بل وان يتجاوز الشريعة، ووصل بهم الأمر الى حد اختزال الدين الى مجرد طب للمرضى، اي للعامة، او الى أفيون مفيد للشعوب كما قد يقال اليوم. وهذا ما يتيح للفلاسفة ان يتخلصوا من الطقوس الشعائرية وان يعتبروا انفسهم في حلّ من تأدية الفرائض الدينية (كالصلاة والصيام، الخ). . . وكذلك يتحلّلون من التقيد بمصادر الشريعة. وكان يمكننا ان ننعتهم بالمفكرين الأحرار (بالمعنى الفرنسي للكلمة، اي الخارجين على الدين كلياً) لولا ان الدراسة المعمَّقة لرسائل اخوان الصفاء تكشف لنا عن وجود ايديولوجيا نضالية اجتماعية ـ سياسية. فالإخوان يحرفون العقل الفلسفي عن وظيفته التحليلية لكي يستخدموه بطريقة جدالية وبلاغية بشكل خاص وذلك من اجل خدمة الدعاية الاسماعيلية. فهم يلجأون بشكل مستمر وثابت الى الأساليب البلاغية كالتشبيه والاستعارة والرموز، ويحلّون الرؤيا الخيالية والجذابة فنياً محل المعرفة العقلانية. كما ويحلون اسطورة تلفيقية او انتقائية محل الموقف الإيماني. ولكن على الرغم من كل هذه الانتقادات السلبية التي يمكن توجيهها لإخوان الصفاء، الا انه يمكن القول بأن مسارهم الفكري يدخل «الروح النقدية» الى العقلية الدينية المهيمنة. وقد كانت هذه الروح النقدية لاذعة وشديدة الفعالية لأنها عرفت كيف تستخدم الأساليب البلاغية المناسبة لأذواق ذلك الزمان[١٣٨]. ان جواب الحريري ذو دلالات ومغازٍ عديدة. انه يبرهن لنا الى اي مدى يمكن للعقل الذي كان لا يزال غارقاً كلياً في الأوهام والمرجعيات الاسطورية، اقول كيف يمكن له على الرغم من كل شيء ان يثير تساؤلات خطيرة كتلك التي تخص الحقيقة المطلقة وموقفها من تعددية الطوائف والأديان. (فاذا كانت هناك حقيقة واحدة فلماذا توجد اذن عدة أديان ومذاهب؟ ومن هو الصحيح؟ . . .). وكذلك مسألة تفوق الاسلام على ما عداه، ووظيفة

(١٣٧) انظر «الامتاع والمؤانسة»، ج٢، ص ٥ ـ ١٤.

(١٣٨) انظر بحث عادل العوا «الروح النقدية لدى إخوان الصفاء»، بيروت، ١٩٤٨. ولكنه لا يوضح البعد الغامض لهذه الروح النقدية.

- **Awa(Á)**: L'esprit critique des «Frères de la pureté», encyclopédistes arabes, Beyrouth, 1948.

الشعائر والطقوس الدينية، الخ...

لقد رأى أبو سليمان المنطقي في فكر اخوان الصفاء استخداماً غامضاً وانحلالياً او تفكيكياً للعقل (بمعنى انه استخدام سلبي في رأيه وليس استخداماً ايجابياً). وراح هو وتلامذته يعارضون هذه التصور للعقل بتصور آخر، اي بتصور يرتكز على الموقف الإيماني. بمعنى انهم يقبلون الفلسفة ويمارسونها ولكن من أجل استخدامها كوسيلة لاكتشاف النظام العُلويّ للخلق، وليس من أجلها بحد ذاتها. الفلسفة وسيلة وليست غاية. بمعنى آخر أيضاً كانوا يرفضون ان يطرحوا اي تساؤل على الله، لأن الله هو الغيب الذي لا يستطيع ان يسبره عقل البشر ولأنه يمثل الإرادة الجبارة التي تعلو على كل شيء وتقدر على كل شيء. لا ريب في انه يمكن للعقل البشري ان يتوصل الى الحقيقة في مجال الأشياء الواقعية المحسوسة، اي في مجال الفيزياء والمنطق وعلم الفلك والطب والأخلاق، الخ... ولكن لا يمكنه ان يقترب من منطقة الغيب او من حقيقة الله. عندئذ ينبغي عليه ان يكتفي بالتأمل الذاتي او بالمعرفة اللذيذة والساذجة للصوفي المفعم بالعشق[١٣٩] (اي بالتوق الى الانصهار والذوبان في الحقيقة الالهية) وهذا هو معنى كلمة عشق في اللغة الكلاسيكية. وهكذا كانت المعرفة في نظرهم نوعين، والعقل عقلين، ولكل مجاله الخاص، ولا ينبغي ان يتعدى أحدهما على مجال الآخر.

ان هذا الحل الذي توصلوا اليه لم يكن فقط تجريدياً او ذا انعكاسات تجريدية وتأملية بحتة. وانما كانت له انعكاساته السياسية التي لا تنكر. فمثلاً نلاحظ ان مسكويه الذي لم يكن مضطراً لمراعاة اي فرقة شيعية نضالية، او اي حزب سني قوي، كان يلتزم طوعاً بالموقف التأملي الأخلاقي ـ السياسي. فلم يكن يستسلم لإغراءات الخطاب الغنوصي الباطني، ولا إلى ضرورة الدفاع عن أولوية الوحي[١٤٠]. أما أبو الحسن العامري، فعلى العكس من ذلك، راح ينخرط في تدبيج كتاب تبجيلي للدفاع عن الاسلام، وذلك بناء على طلب وزير ساماني[١٤١].

---

(١٣٩) انظر «الإشارات الإلهية» للتوحيدي. ومن المعلوم ان ابن سينا قد استعار العنوان جزئياً. كنا نتمنى لو نعرف بدقة اكبر طبيعة الفكر الديني لأبي سليمان المنطقي. فلو عرفناه جيداً لاستطعنا موضعة الفكر الديني لابن سينا بشكل افضل. ومن المعلوم ان لويس غارديه قد درس هذا الأخير.

(١٤٠) انظر فيما بعد الفصلين السابع والثامن.

(١٤١) انظر كتاب «الإعلام بمناقب الاسلام» تحقيق احمد عبد الحميد غراب، القاهرة، ١٩٦٧. ويمكن ان يكون الوزير المعني هو ابو نصر بن أبي زيد المذكور في المقدمة ص ٧٤.

ونجد في هذا الكتاب آراء مشابهة لتلك التي يعزوها التوحيدي غالباً الى ابي سليمان المنطقي. ولكننا نجد فيه أيضاً رغبة في التوضيح والعقلنة والموضوعية. وهذا يشهد على مدى التأثير الإيجابي الذي مارسته الفلسفة حتى على الكتابات النضالية او المنخرطة سياسياً. (نستخدم كلمة نضالية بمعنى سلبي تقريباً وليس بمعنى إيجابي. فقد كان القدماء ينخرطون في المذاهب الدينية كما ننخرط نحن في الأحزاب السياسية). بمعنى آخر فاننا نلمس في هذا النصف الثاني من القرن الرابع الهجري بدايات مناظرة عقائدية كبرى. وهذه المناظرة تعبر عن انقسامات اجتماعية ـ سياسية من خلال الفرقاء المتصارعين بمعنى ان كل فريق كان ينطق باسم طبقة اجتماعية وسياسية محددة. وسوف تتسع هذه المناظرة وتتخذ أبعاداً أكبر وأضخم طيلة القرن الخامس، وبخاصة بعد التدخل الشهير للغزالي ضد الفلسفة. واما قبله فقد راح ابن سينا يتلقى كل عناصر الإشكالية التي كان جيل مسكويه قد بلورها وصاغها الى حد كبير. وراح ابن سينا يوظف كل طاقات روحه الخصبة لإنجاز تركيبة توفيقية مستحيلة بين الوحي، والحقيقة، والتاريخ[١٤٢]. (قلنا مستحيلة لأنه لم يكتب لها النجاح).

الإنعكاسات الثقافية

ان الشهادات التي استشهدنا بها في الفقرات السابقة كافية لكي تعطينا فكرة عن نوعية القضايا المعرفية التي شغلت مفكري القرن الرابع، ولكي نرتبها بالتسلسل طبقاً لأهميتها. ولكنها ليست كافية اذا ما أردنا ان نحدد الخصائص الأساسية المميزة للفعالية الثقافية في المجتمع البويهي. والشيء المهم هنا هو ان نستكشف العناصر التي تغيرت او تطورت بالقياس الى القرون والأجيال السابقة (أقصد العناصر الثقافية المحضة). والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: كيف نفسر عودة الفلسفة والحركات العقائدية المتقاربة معها كالشيعية والمعتزلة بعد ان كانت قد عانت من رد الفعل الارثوذكسي السني ضدها عام ٢٧٩؟ وقد وصل رد الفعل هذا الى حد منع قراءة كتب الفلسفة والمنطق، ومنع كتب الكلام، ومنع الاجتماعات العامة لأهل الفلك والتنجيم[١٤٣]. كيف نفسر هذا الانتعاش من جديد في القرن الرابع؟

سوف نُدلي بملاحظة تمهيدية أولى قبل محاولة الرد على هذا السؤال. عندما

---

(١٤٢) الاهتمام بعلم التاريخ لا يبدو في اعمال ابن سينا، ولكننا نعلم انه قد احتل مكانة هامة في حياته.

(١٤٣) انظر هنري لاوست، عقيدة ابن بطة، ص (XVIII-XIX) وبخاصة الهامش رقم (٣١). مصدر مذكور سابقا.

نتحدث عن الثقافة العربية ـ الاسلامية فاننا نميل عادة الى التفكير بالانتاج المكتوب باللغة العربية، وبالانتاج المكتوب وحده، فهذه اللغة هي التي بقيت لنا، وهي التي تشهد على حساسية البشر وعلى كيفية رؤيتهم للعالم الخارجي، وعلى أحلامهم، وجرأتهم الفكرية، والتقلبات التاريخية التي عاشوها، وبشكل من الأشكال، على حياتهم اليومية التي عاشوها (هذا ما نستشفه من خلال قراءة ادبيات تلك الفترة). فيبدو ظاهرياً ان المفكرين قد استمدوا كل مبادىء التنظيم الفكري ورؤية العالم من خلال اللغة العربية، وكذلك كل وسائل عملهم وفعالياتهم. كما ويبدو ظاهرياً ان هذه اللغة قد استوعبت كل التجارب الفريدة للاشخاص والجماعات. في الواقع ان هذه الصورة ناقصة او وهمية الى حد ما. لا ريب في ان العربية كانت تتمتع بموقع متميز في القرن الرابع، ولكنها لم تكن الوسيلة الوحيدة للتواصل والبحث والكتابة. فقد كانت هناك اللغة الفارسية أيضا، وقد أخذت تستعيد في هذا القرن قوتها وحيويتها. وكانت هناك «لغة» الرسم، والموسيقى، والرقص، وفن العمارة، والفنون المدعوة بالشعبية. وكانت جميعها تشكل لغات عديدة يمكن للروح الجماعية للشعب ان تعبر عن نفسها من خلالها. قلت الروح الجماعية وكان ينبغي ان أقول الأرواح الجماعية بالأحرى، لأنه كانت هناك عدة فئات جماعية متمايزة عن بعضها البعض: كاليهود، والمسيحيين، والصابئة، والمجوس. وكان جميعهم أعضاء في نفس المدينة او نفس الدولة. فلغة الثقافة التي نطلع عليها من خلال الأدبيات الكلاسيكية التي حُفظت لنا من قبل تراث **انتقائي** (وبالتالي حذفي بتري بالضرورة) تقدم لنا الجزء المعقلن من الإنسان، والقوالب العامة والاتفاقية للإدراك والحساسية والمعرفة (كالكليشيهات والقوالب الشعرية، والصياغات اللاهوتية، والمفاهيم الفكرية الشغّالة او السارية المفعول، ونوعاً من المعجم اللغوي المشترك). بالطبع كان يمكن لكل الناطقين بالعربية ان يتذوقوا بدرجات متفاوتة يصعب تقييم حجمها، هذه القصيدة الشعرية او تلك. او كان يمكنهم ان يدحضوا هذه الأطروحة الفكرية او يقبلوها، او يصفوا بالأسلوب الشائع آنذاك هذا البلد او ذاك، هذه الممارسة او تلك، هذه المؤسسة او تلك[١٤٤]. ولكن داخل مسجد ما، او كنيسة ما، او كنيس

(١٤٤) حول تلاقي هؤلاء المفكرين من خلال اللغة العربية انظر أعمال ج. فاجدا المتعلقة بالمفكرين اليهود. وانظر بشكل خاص فيما يتعلق بالفترة التي تهمنا، اي بالقرن الرابع، «دراسات حول كركساني»، رقم خمسة، المناظرة الكلامية في القرن الرابع. بحث منشور في مجلة الدراسات اليهودية، ١٩٦٣/ ١، ص ٧ ـ ٧٤. =

ما، فان التواصل يتحول الى مشاركة وجدانية، الى قربان، وذلك بواسطة العلامات او الإشارات الثقافية الشديدة التمايز والخصوصية. بمعنى آخر فليست اللغة المكتوبة هي وحدها أداة التواصل الثقافي، وانما هناك أيضاً «لغات» أخرى عديدة غير مكتوبة. (انظر علم الدلالات والاشارات والعلامات، او ما يدعى الآن في اللغات الاوروبية بالـ [Sémiologie]).

ويمكننا ان نستكشف جزءاً كبيراً من التوجهات الجديدة للفكر في القرن الرابع من خلال العلاقات التي تتعاطاها هذه «اللغات» المختلفة مع اللغة الأصلية المشتركة. كان الباحث الفرنسي ج. فييت قد قدم لنا مثلاً على هذا البحث الجديد من خلال دراسته «لصناعات الحرير الفارسي»[١٤٥]. ولكن ينبغي أن نطبّق هذه المنهجية الجديدة في البحث ليس فقط على الحرير وصناعته وانما أيضاً على بقية الحرف والصناعات والفنون والعادات والتقاليد والتبادلات من كل الأنواع (تجارية او غير تجارية). بمعنى آخر ينبغي ان يشمل البحث كل العناصر التي تشكل إطار الحياة الخاصة بالبشرية الايرانية ـ العراقية. ونقصد بهذه البشرية هنا جميع صانعي الثقافة التي نريد ان نفهمها وجميع متلقيها او مستهلكيها (اي المبدعين والجمهور في آن معاً). فالواقع ان الحساسية تتشكل ضمن هذا الإطار، وكذلك يشكل الإدراك الحسّي الخارجي فضاء المعرفة. وحده هذا الجرد المنهجي لكل جوانب الثقافة السائدة آنذاك، هو الذي سيمكننا أيضاً من تحديد نوعية الاسلام الذي فرض نفسه من خلال حركة فكرية معقدة، وعلى مدار القرن الموصوف بتسرع شديد بأنه «اسماعيلي»[١٤٦].

= - G. vajda: Études sur Qirqisani, V, la controverse dialectique au IVᵉs. in Revue des Études Juives, 1963/1

وانظر أيضا س. بينيس «العقيدة السياسية ـ اللاهوتية لابن زرعة».

- S. Pinés: La doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a, in Scripta hierosolymitana, vol. IX, Jérusalem, 1961, PP. 154 sv.

وأما فيما يخص المشكلة العامة المتعلقة بدمج غير المسلمين وغير العرب في المجتمع الاسلامي فانظر دراسة م. واط «الاسلام واستيعاب الآخرين» مصدر مذكور سابقا. وانظر مادة «ذمّة» لكلود كاهين في الموسوعة الاسلامية.

- M. Watt: Islam and the integration.

- Claude Cahen: Dhimna, in EI.

(١٤٥) القاهرة ١٩٤٨.

(١٤٦) كان لويس ماسينيون هو الذي وصف القرن بانه «اسماعيلي». ولكن هذا النعت يبقى صالحاً في=

بما أننا لا نستطيع ان ننخرط هنا في مثل هذا البحث الشاسع الواسع، فاننا سوف نكتفي بتمهيد الطريق للمؤرخ المقبل للقرن الرابع: أقصد المؤرخ الذي ستقع على كاهله مهمة تحديد روح الثقافة العربية ـ الاسلامية في ظل البويهيين، وكذلك فتوحاتها وإنجازاتها ومحدوديتها أيضاً. في الواقع أن أي بحث شامل من هذا النوع ينبغي ان يأخذ بعين الاعتبار الملاحظات التالية:

١ ـ **إعادة توزيع المعرفة**: نلاحظ ان اكثر فترات القرن الرابع خصوبة فيما يخص الناحية الثقافية هي تلك الفترة التي تتزامن مع جيل مسكويه: اي مع الفترة الواقعة بين عامي ٣٤٠ ـ ٤٠٠[١٤٧] (بشكل تقريبي). فقد توافر آنذاك إرث ثقافي ضخم مكتوب كلياً باللغة العربية. وقد سجل لنا ابن النديم عام ٣٧٧ أسماء مؤلفاته في كتابه الضخم «الفهرست». وهو يعطينا فكرة عن مضمون المكتبات العربية التي تكاثرت آنذاك في مختلف العواصم[١٤٨]. ويتيح لنا الفهرست من جهة ان نقيس حجم التخصص الذي وصلت اليه العلوم المختلفة في ذلك الوقت. كما ويتيح لنا من جهة أخرى ان نقيس مدى تزايد أهمية العلوم العقلية او الأجنبية في مواجهة العلوم التقليدية او الاسلامية (او كما كان يقال آنذاك: علوم عقلية او دخيلة/ علوم نقلية او دينية). وقد خصص مكانة مهمة لذكر «كتب الفلسفة والعلوم القديمة» (ص ٢٣٨ ـ ٣٠٤)، ثم «السير الفلاسفة ـ الكيميائيين القدامى والمحدثين» (ص ٣٥١ وما تلاها). وهذه المكانة الكبيرة المخصصة لهما تدل على ان هذه العلوم المرفوضة شرعياً او نظرياً، قد حققت وجودها فعلياً في الواقع المحسوس وحظيت بجمهور واسع. وكذلك الأمر فيما يخص تلك الأدبيات الدنيوية الغزيرة المتعلقة بفن الطبخ، والصيد، والرياضة، والسموم، الخ... ومجرد

= حالة واحدة: اذا كان المقصود به التحدث عن تقدم الحركة الاسماعيلية في مجتمع وثقافة مخترقين من قبل تيارات اخرى قوية. ولكنه ليس صالحاً اذا كان المقصود به ان كل المجتمع وكل الثقافة اصبحت اسماعيلية.

(١٤٧) انظر بحث ريجيس بلاشير: «المنعطفات الاساسية في تاريخ الأدب العربي»، ستوديا اسلاميكا، العدد الرابع والعشرون. وينبغي ان نذهب في الزمن حتى عام ٤٢٨ ـ ٤٣٠ لكي نشمل اعمال ابن سينا والبيروني اللذين يتلاءم انفتاحهما العقلي مع العصر البويهي اكثر مما يتلاءم مع العصر السلجوقي الضيق عقلياً بسبب هيمنة الارثوذكسية الصارمة والمغلقة.

- **R. Blachère**: Les moments tournants dans l'histoire de la littérature arabe. S.I, XXIV.

(١٤٨) انظر يوسف عيش، المكتبات العربية العامة، دمشق ١٩٦٧.

- **Youssef Eche**: Les bibliothèques arabes publiques et semi publiques, P. F.I.D, Damas, 1967.

انتشار هذه العلوم التي لا علاقة لها بالدين يدل على انها كانت تلبي حاجيات حضارة مادية ومدنية متقدمة جداً[١٤٩]. (وبهذا المعنى يمكن التحدث عن وجود علمنة في ذلك الوقت، وهي علمنة تدهشنا اليوم بجرأتها وعقلانيتها). وقد قام ابو عبدالله الخوارزمي بجرد تصنيفي آخر، مكرس هذه المرة للمصطلحات، وهو معروف باسم «مفاتيح العلوم». ومجرد وجود هذا الكتاب يدل على الحالة المتميزة والرائعة لتلك الفترة التي عرفت كيف تهضم علوم القدماء، في الوقت الذي رفضت فيه الخلط بين مختلف المفاهيم وألحت على تمايز مختلف قنوات المعرفة او «أسباب المعرفة»[١٥٠] عن بعضها البعض. (او عدم توافقها فيما بينها) (كان ابو عبد الله الخوارزمي قد مات بعد عام ٣٨٤). ولم يكتف مفكرو ذلك العصر بنقل كتب القدماء وتمثُّل ما فيها من معرفة، وانما أضافوا اليها معرفة جديدة. بمعنى آخر فانهم لم يكتفوا بنقل الحقائق القديمة بأسلوب جديد يتناسب مع ذوق العصر، وانما راحوا يبحثون عن أمثلة حية ومعاصرة لهذه الحقائق التي جاء بها اليونان والفرس والهنود وغيرهم، وذلك عن طريق ضبطها بواسطة العيان والتجربة المعاشة. فهم لم يستسلموا للتقليد الأعمى، وانما كانوا يأخذون بحذر وذكاء، وبعد تفحُّص واختبار. والدليل على هذه المنهجية «العلمية» او العيانية في الفهم كتابان اثنان أُلِّفا في نفس العقد من السنين[١٥١] وهما: «تجارب الأمم» لمسكويه، و«أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي. فهما يقومان برد فعل مماثل ضد أخطاء السابقين الذين كانوا يتلقون كل حكايات الأقدمين في مجال التاريخ كما في مجال الجغرافيا وكأنها حقيقة مقدسة لا تقبل النقاش. وهكذا صدّقوا بنوع من الغفلة والسذاجة كل الحكايات الخرافية او المحتملة التي وصلتهم عن طريق التراث الشفهي. وهذا ما أزعج مسكويه والمقدسي أيّما إزعاج. لنستمع الى هذا الأخير يقول: «إعلم ان

---

(١٤٩) للأسف فان هذه الأدبيات التي يمكنها ان تحيي من جديد الأطر المحسوسة والمعاشة للحضارة العربية ـ الاسلامية إما انها فُقدت، واما انها لم تُستكشف ولم تدرس بعد كما ينبغي، ولكن لنذكر فيما يخص المطبخ تلك المقالة التي قدمها مكسيم رودنسون في الموسوعة الاسلامية، فهي غنية جدا. (مادة غذاء).

- **M. Rodinson: EI, Ghidha'**

(١٥٠) هذا المصطلح اخترعه لويس غارديه لكي يترجم المصطلح العربي «أسباب المعرفة». انظر المقدمة: ص ٣٧٥ ـ ٣٨٦.

(١٥١) حول كتاب المقدسي انظر بحث اندريه ميكل عن «أحسن التقاسيم»، دمشق، ١٩٦٣.

- **A. Miquel: Ahsan at-taqasim, P.I.F.D, Damas, 1963 PP. XXIV sv.**

جماعة من أهل العلم ومن الوزراء قد صنّفوا في هذا الباب وان كانت تصانيفهم مختلّة، غير ان أكثرها بل كلها سماع لهم. ونحن فلم يبق إقليم الا وقد دخلناه، وأقل سبب الا وقد عرفناه، وما تركنا مع ذلك البحث والسؤال والنظر في الغيب(١٥٢). فانتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام أحدها ما عاينّاه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنّفة في هذا الباب».

ينبغي ان نرى في هذا النقد للمعلومة الشفهية (الخبر) علامة على إعادة توزيع المعرفة في القرن الرابع وبخاصة في النصف الثاني منه، اي حوالي (٣٨٠). ويبدو ان هذا التوزيع او التجديد الذي حدث آنذاك كان متقدماً حقاً. والدليل على ذلك هو أن علم التاريخ المتجذر عميقاً في التراث العربي ـ الاسلامي قد أخذ يتخلى عن **الإسناد** الذي كان سائداً في السابق (والإسناد يعني الاستسلام لهيبة القدماء والتصديق دون مناقشة لمجرد ان الخبر المنقول معزوّ لشخصية اسلامية كبيرة). وهكذا راح علم التاريخ في القرن الرابع الهجري يتخذ مظهراً عقلانياً ويميل الى نقد الوثيقة التاريخية، ويفضل المنهجية العيانية المحسوسة التي لا تصدق الا الوقائع الوضعية الناتجة عن الاحتكاك المباشر بعالم البشر والاشياء. لقد انتهى عصر التصديق الساذج لكل ما نُقِل عن القدماء، واصبح المؤرخ يفتح عينه جيداً ويشغّل عقله لتمحيص الأخبار المنقولة. ولم يعد علم التاريخ عاطفياً ذاتياً هدفه دعم العاطفة الدينية او العصبية الدينية. بل ولم يعد يضع نفسه في خدمة المشروعية السياسية كما كان يفعل في السابق بعد ان راح يربط نفسه بعلمي الأخلاق والسياسة (او قل ان خدمته لمشروعية الأنظمة او لخلع المشروعية عليها خفّت عما كانت عليه في السابق). وقد أدت هذه النقلة المعرفية الى توسيع مفهوم **الأخبار** لكي يشمل تراثات أخرى غير اسلامية(١٥٣). (ففي السابق كان المؤرخون يركزون على الأخبار التي تخص الاسلام والمسلمين فقط، واما الآن فقد اصبحوا يهتمون بأخبار الأمم الأخرى أيضاً، اي الأمم غير الاسلامية). ومن هنا نتج كتاب «تجارب الامم» لمسكويه، فهو لم يسرد فقط أخبار الأمة الاسلامية، وانما أخبار

(١٥٢) المصدر السابق، ص ١٠٩. ينبغي ان نقارن بين هذا الكلام وبين ما يقوله مسكويه في مقدمة «تجارب الأمم».

(١٥٣) نلاحظ ان الإسناد يختفي حتى لدى مؤلف كابن بطة. فمضمون النص هو الذي يؤسس لحكمة ما او لارثوذكسية ما، وهو أهم ضمن هذا المنظور من الإسناد. انظر ايضا كيف يعالّج الإسناد في كتاب «قوت القلوب» مثلا.

الأمم الأخرى أيضاً: كالفرس، والهنود، والاغريق، الخ... وكان هدفه من سرد هذه الأخبار المتنوعة ان يستخلص منها الدروس والعبر لكي يستفيد منها معاصروه. فهذه هي غاية علم التاريخ في نظره. وفي حين ان التاريخ السابق لمسكويه كان يهمل النادرة الغريبة او الحدث الشاذ او المغامرة العجائبية والخيالية السحرية، فان، التاريخ الجديد اصبح يهتم بها ويخرجها بأسلوب أدبي بلاغي مع المحافظة على طابعها التهذيبي والتثقيفي[١٥٤] (اي استخلاص الدرس والعبرة منها).

هكذا اذن طرأت مستجدات على فعل المعرفة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ولهذا السبب تحدثنا عن إعادة توزيع المعرفة او اتخاذها لوجوه وأشكال جديدة. واذا ما أردنا ان نأخذ فكرة أوسع عنها فيما وراء هذا المثال الذي ضربناه، فما علينا الا ان نتوجه الى أبي حيان التوحيدي: أحد كبار الشهود على تلك الفترة. فهو مراقب يقظ ومفكر جريء، نافذ الرؤية. فقد رد على أولئك الذين «يحتقرون الحكمة ويحسدون الانسان الأفضل» عن طريق تدبيج «رسالة في العلوم». وقد انصاع بذلك لتيار سائد في عصره. ورسالته تقدم لنا أوضح صورة على كيفية توزُّع العلوم في عصره من حيث الأهمية والترتيب. فهي «رسالة في تصنيف العلوم»[١٥٥]. وبعد قراءتها يمكننا ان نستخلص ثلاث ملاحظات أساسية. أولها: انه فيما عدا الطب والحساب والهندسة، فان جميع العلوم الأخرى لا تزال تبحث عن مكانتها وتتعرض لمناقشات ومجادلات حامية. ونجد في هذه الرسالة ذات التقسيمات الكبرى التي نجدها لدى ابن النديم والخوارزمي مع فارق واحد فقط: هو ان التضاد بين العلوم التقليدية/والعلوم العقلية قد أصبح أوضح وأقوى بواسطة اقتضاب العرض وعنفوان الأسلوب الذي اشتهر به التوحيدي. وثانيها: على الرغم من تعلقه المعروف بالعلوم العربية والاسلامية التقليدية، الا ان التوحيدي يتخذ بكل وضوح موقفاً لصالح العلوم العقلية. فهو يدافع عنها بكل حذق ومهارة. لماذا نقول ذلك؟ لأنه يحصر الفقه بوظيفة واحدة: هي استخلاص الأحكام الشرعية. ونحن نعلم ان الفقه ومصادره الأساسية (اي القرآن والسنّة والقياس) يشكل أم العلوم او علم العلوم بالنسبة لأتباع التيار التقليدي. وحتى بالنسبة لهذا العلم الذي يحدد

---

(١٥٤) نقول هذا الكلام ونحن نفكر بكتاب التنوخي مثلا «الفرج بعد الشدة»، منشورات القاهرة، ١٩٥٥، و«المستجاد في فعلات الأجواد».

(١٥٥) حقق هذا النص وترجمه الى الفرنسية مارك بيرجيه. انظر:

- **M. Bergé: B.I.F.D.T, XVIII PP. 241 sv**

أخلاقية السلوك الشرعي للمسلم، نجد التوحيدي يعتبره بحاجة للاستعانة بالمحاجة عن طريق القياس: اي عن طريق المنطق الصوري. وبالتالي فان الفقه الذي يمثل أشرف العلوم او العلم الاسلامي بامتياز ليس مستقلاً بذاته، وانما هو بحاجة لعلم المنطق. يقول ابو حيان بالحرف الواحد وبأسلوب ماكر: «والطاعن فيه يعلمه وان أنكره، ويفزع اليه وان أباه، ولا يجد محيداً عنه، وان لم يثق به»(١٥٦).

ثم يحدد علم الكلام في دوره المثالي المتمثل في كونه تأملاً عميقاً في أصول الدين. ولكنه يعتقد ان الحقيقة التي يستهدفها يستحيل التوصل اليها عملياً. يقول: «واما علم الكلام فانه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير.

ومتى خلصت هذه المشاورة والاستضاءة والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب والنكر والتغضُّب، ومن التشاكس والاسترسال، ومن التواني والاستعجال، ومن سرعة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم ومما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الإلف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيل الطالب، ومظفوراً به عند قصد القاصد»(١٥٧). هكذا نجد ان التوصل الى الحق ـ او الى الحقيقة بحسب لغتنا الحالية ـ ليس سهلاً في هذا المجال!

واما المنطق، فعلى العكس من ذلك، فانه من اختصاص النخبة فقط (او الخاصة بحسب لغة التوحيدي). فهو يتيح لنا ان نسيطر على استخدام اللغة. يقول عنه: «وانا أصف لك المنطق وصفاً عاماً، ليكون ما قلناه تماماً ونظاماً. اما المنطق فهو اعتبار معاني الكلام في اعتدالها وانحرافها، واختلافها وائتلافها، وإبهامها وإيضاحها، وإغماضها وإفصاحها، وتمييزها والتباسها، واطّرادها وانعكاسها، واستمرارها واستقرارها. وبه تُفصَل الحجة من الشبهة، وتُنفى الشبهة عن الحجة، وتُعرَف حيلة المغالط، ونصيحة المحقق، وهو آلة عند أربابه، كالميزان يزنون به كل مختلف فيه، ومتفق عليه. وليس فيه كفر ولا جهل، ولا دين ولا مذهب، ولا نحلة ولا مقالة»(١٥٨).

---

(١٥٦) المصدر السابق، ص ٢٦١.

(١٥٧) المصدر السابق، ص ٢٦٢. سوف نعدل قليلا من ترجمة السيد بيرجيه.

(١٥٨) المصدر السابق، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦. ان موقف التوحيدي هذا مهم جدا، نقول ذلك وبخاصة انه صديق للسيرافي، المدافع الشهير عن علم النحو في مواجهة المنطقي (او عالم المنطق) ابي بشر متّى. =

واما الملاحظة الثالثة والأخيرة التي نستخلصها من دراسة هذه الرسالة، فهي ان التوحيدي إذ وضع العلوم الدينية في المقدمة قد انصاع لتلك العادة السائدة في عصره. وتتمثل هذه العادة او المنهجية التربوية التقليدية في اعتبار العلوم الدينية أمّ العلوم وأشرف العلوم. وهكذا قدم تنازلاً شكلياً ـ ولكن مهماً ـ لطبقة الفقهاء الأشداء الذين يفرضون الرهبة والخوف على كل من عداهم. لقد أرضاهم دون ان يتنازل عن فكرته الأساسية. لا ريب في انه تجنَّب للأسباب نفسها ان يتحدث عن مختلف فروع الفلسفة المرتبطة مباشرة بالمنطق. ولكنه لم يتخلّ عن المنطق نفسه. والدليل على ذلك انه يحتل المرتبة الأولى داخل المراتبية الهرمية لتصنيف العلوم، وان النقد الضمني للمعرفة يهيمن على المشروع ككل[١٥٩]. (هكذا نجد ان توزيع الاختصاصات المعرفية قد شهد بعض المتغيرات المهمة في تلك الفترة).

المناظرة العقائدية الحرة

إن إحدى الخصائص المدهشة والمميزة للثقافة في ظل البويهيين هي ان أياً من الاتجاهات العقائدية التي نشأت وتطورت منذ ظهور الاسلام في جو من المنافسة الحادة لم يتغلب على الاتجاهات الأخرى بطريقة حاسمة. على العكس، كلها راحت تشهد ازدهاراً وترعرعاً بفضل تضافر او تداخل عاملين أساسيين: التوتر (او الصراع) الاجتماعي ـ السياسي من جهة، ثم تلك الحرية المدهشة للتفكير من جهة أخرى. فقد راح كل واحد من هذه الاتجاهات العقائدية يحظى بالأدبيات النضالية الغزيرة التي تدعمه، وبالكتب المدرسية التي تكرس نضجه واختلافه في آن معاً. هكذا راح الخط السني يترسَّخ من خلال المذهب الحنبلي الذي حاول الاشعري ترسيخه عن طريق اللجوء المحدود الى علم الكلام او عن طريق تحجيم علم الكلام. وراح الكليني يعارضه ويرسخ المذهب الإمامي الاثني عشري عن طريق

= انظر بهذا الصدد «الإمتاع والمؤانسة» ج١، ص ١٠٧ ـ ١٢٨. ينبغي ان نعلم ان كل علم النحو كان واقعاً تحت هيمنة مدرسة البصرة طيلة النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. انظر بهذا الصدد بحث جيرار تروبو: «علم النحو في بغداد من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر»، مجلة آرابيكا، عدد خاص، ص ٣٩٧ وما تلاها.

- G. Troupeau: la grammaire à Bagdad du IX^e au XIII^e s. Arabica. PP. 397 sv.

(١٥٩) كل اعمال التوحيدي تؤكد على اختياره لحقيقة متوافقة مع كينونة العالم وكينونة الإنسان. (او مع جوهر العالم وجوهر الإنسان). انظر بهذا الصدد كتاب زكريا ابراهيم: ابو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء، القاهرة ١٩٦٤.

تقديم اول بلورة «ارثوذكسية» منتظمة لهذا المذهب[160]. وكان ذلك في «كتاب الكافي». هكذا راحت الارثوذكسية الشيعية ترسخ ذاتها عقائدياً في مواجهة الارثوذكسية السنية (الكليني مات عام ٣٢٩). واما المذهب الزيدي فقد لقي في أبي الفرج الاصفهاني مدافعاً ذكياً فطناً يعرف كيف يستخدم كل كنوز الكتابة الأدبية من اجل استمالة القلوب الى حزبه (او مذهبه). لقد عرف كيف يستخدم الأسلوب الرائج في ذلك الزمان، وبخاصة أسلوب القصّ الأدبي الذي يترعرع فيه الخيال (انظر كتابه الشهير: الأغاني). وقد مات الاصفهاني عام (٣٥٦). وفي موازاة ذلك راحت الأعمال الفلسفية للفارابي والأعمال الموسوعية الغزيرة للمسعودي والأعمال الواسعة لجابر بن حيان تفتتح للجيل التالي الحقول الأساسية للصراع السياسي والبحث الفكري[161]. (يمكن القول بان أعمال جابر كانت قد أُنجزت حوالي عام ٣٣٠. وأما الفارابي فقد مات عام ٣٣٩، والمسعودي عام ٣٥٥ ـ ٣٥٦). ولنضف الى ذلك، لكي تكتمل الصورة، ذلك التيار الدنيوي اللاهي الذي انتصر في المدن الكبرى وأشاع جو المرح والفرح والمتع والملذات في مواجهة التيار الزاهد المتقشف الذي لا ينفك يدعو الى اتباع الأخلاق ومقاومة الشهوات. (تيار **الظرف والظرفاء**).

وفي أثناء النصف الثاني من القرن الرابع، حظيت كل هذه التيارات بمتابعين يسيرون على ذات الخط، وكانوا أصحاب مواهب ويشتغلون في ظل الهيمنة المتزايدة للعقل وضرورة التهذيب والتثقيف. فمثلاً فيما يخص الخط السني نلاحظ ان الوعاظ والفقهاء الحنبليين راحوا يستعيدون دون كلل او ملل مقولاتهم الفظّة والجافة من اجل إدانة كل البدع، اي كل التجديدات والاكتشافات، ثم لكي يحولوا «الشباب» و«غير العرب» الى الاسلام الحقيقي[162] (او ما يعتقدونه كذلك). وقد

---

(١٦٠) حول كتب الحديث التي ألفها الكليني انظر ما كتبه هنري كوربان في حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧. ولكن بقي الكثير لكي نفعله قبل ان نتعرف على أعمال الكليني في كل أبعادها. واما فيما يخص لجوء الاشعري الى القياس والمعارضة التي لقيها بسبب ذلك فانظر بحث السيد ألأر في مجلة الدراسات الاسلامية: «الإعتراض على الاشعري». وانظر ايضا بحث جورج مقدسي «الاشعري والأشاعرة في تاريخ الدين الاسلامي». بحث منشور في ستوديا اسلاميكا، المجلد (XVII-XVIII).

- **H. Corbin**: Annuaire de L'E.P.H.E, 1966-1967.
- **M. Allard**: L'opposition faite à Al-Ašari, in R.E.I, 1960 PP. 93 sv.
- **G. Makdisi**: Ašari and the Ašarites in islamic religion history. in S.I. XVII-XVIII.

(١٦١) فيما يخص أعمال جابر بن حيان انظر الموسوعة الاسلامية، مادة جابر بن حيان.

(١٦٢) انظر هنري لاوست، عقيدة ابن بطة.

=

ساعدهم على هذا النضال العقائدي أنصار الحركات القريبة منهم قليلاً او كثيراً كأبي طالب المكي (مات عام ٣٨٦)، وابي بكر الآجرّي (م. ٣٦٠)، وابن سمعون (م ٣٨٧)، وهم أناس واقعون تحت تأثير الصوفية. كما وساعدهم على ذلك المحدِّثون التقليديون من أمثال قاسم الطبراني (م. ٣٦٠)، والدارقطني (م. ٣٨٥)، الخ...

ومن المعلوم ان هذه العائلة الروحية (اي الحنابلة) كانت متعلقة قبل كل شيء آخر بحرفية النصوص المقدسة. وقد انفصل عنها بشكل واضح مفكر أشعري كالباقلاني (م. ٤٠٣). فقد ابتعد عن منهجية «الإمام ـ المؤسس» احمد بن حنبل عندما أخذ يولي عناية خاصة للمحاجّة العقلانية او للقياس المنطقي. بل أكثر من ذلك فان القاضي المالكي الشهير قد أخذ يستخدم قواعد النقد الأدبي التي راحت تتسع لكي تشمل كلتي «الصناعتين»، اي صناعة الشعر وصناعة النثر، أقول أخذ يستخدمها لمعالجة موضوع خطير هو: إعجاز القرآن. ان تأسيس المعجزة القرآنية او تبرير هذه المعجزة من خلال المعايير النقدية والأسلوبية المتشكلة تحت تأثير عوامل مختلفة من دنيوية محضة وأجنبية يبدو بالنسبة لنا ثورة او جرأة ما بعدها جرأة لو ان الباقلاني كان واعياً بالأبعاد الحقيقية لما يفعله (فالقرآن ليس بحاجة الى تأييد المعايير البلاغية والنقد الأدبي من اجل البرهنة على إعجازه. انه معجز بطبيعته وكفى. وكلام الله ليس بحاجة الى كلام البشر لتدعيم موقفه. هذا ما تقوله المحاجة اللاهوتية التي لا تناقش... وبالتالي فلماذا لجأ الباقلاني الى محاجات بلاغية للبرهنة على ما هو مبرهن سلفاً من قبل الحكم اللاهوتي أو ليس بحاجة الى اي برهان؟ وهل كان واعياً انه ينقض بذلك ولو ضمنياً المحاجة اللاهوتية القائلة سلفاً بإعجاز القرآن؟ بالطبع لا. فهذا الشيء كان يمثل آنذاك ما ندعوه الآن باللامفكَّر فيه او بالمستحيل التفكير فيه). لنضف الى ذلك بان الباقلاني، بصفته شخصية رسمية ومؤلفاً، كان يجسّد جميع التناقضات المفروضة على وضع الكثير من المثقفين في عصر البويهيين.

فعلى الرغم من انه كان منخرطاً في الدفاع عن الخلافة العباسية والنضال ضد أعداء السنّة (بمن فيهم اليهود والمسيحيون) فانه كان يتمتع بدعم عضد الدولة

= - H. Laoust: Profession de foi, p.XLVII.

فيما يتعلق بكل هؤلاء المؤلفين المذكورين في هذه الفقرة أنظر أيضاً هنري لاوست: «المذهب الحنبلي في ظل خلافة بغداد». بحث منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، ١٩٥٩، ص ٦٧ وما تلاها.

- H. Laoust: Le hanbalisme sous le califat de Bagdad, in R.E.I, 1959, PP 67 sv

(الشيعي المذهب)! بل ويقال بأن عضد الدولة قد أوكل اليه مهمة تعليم أحد أبنائه في شيراز[١٦٣].

واما المذهب الشيعي الإثني عشري فقد لقي في شخص ابن بابويه الملقب بالشيخ الصَّدوق (م. ٣٨١) فقيهاً من حجم كبير. وكان يعمل في الريّ تحت حماية ركن الدولة. فقد راح يتابع أعمال الكليني ويطورها، وكان مؤلفاً غزيراً جداً، إذ خلَّف وراءه رسائل في الفقه والكلام والأخلاق. وقد ابتدأنا بالكاد نتعرَّف عليها ونكتشف أهميتها. وسوف يكون من المفيد جداً ان نقارن بين مواقعه العقائدية التي عبَّر عنها في عقيدته، وبين مواقع الباقلاني او مسكويه[١٦٤]. فذلك سوف يضيء لنا أشياء كثيرة لو تم بشكل منهجي وتاريخي دقيق.

ولكن ينبغي ان نطرح بعض التساؤلات حول طبيعة العلاقات الكائنة بين «شيعية» ابن بابويه من جهة، وبين «معتزليّة» القاضي عبد الجبار من جهة أخرى (م. ٤١٥). ومن المعلوم انه قد مثَّل الاتجاه المعتزلي بشكل رائع في المدينة نفسها والفترة ذاتها. في الواقع ان المقارنة بين كلا الاتجاهين، الشيعي والمعتزلي، تفرض نفسها علينا، وبخاصة ان الصاحب بن عباد كان شيعياً ومعتزلياً في آن معاً (م. ٣٨٦). ان الشخصية المعقدة لهذا الوزير القوي تكفي لوحدها في التدليل على مدى أهمية التداخل بين هذين التيارين الفكريين اللذين نميل الى الفصل بينهما بطريقة تبسيطية اكثر من اللازم. والواقع ان هذا الفصل يعتمد على مصادر او مؤلفات متأخرة ومنخرطة في الصراع ضد «الزندقات». وهكذا يمكننا ان نجد علامات تدل على ان الصاحب كان إمامياً، ومعتزلياً، وزيدياً، وشافعياً، وحنفياً، وحشوياً[١٦٥]. في الواقع انه اذا ما تخلّينا عن المنظور التشويهي للأدبيات البدعوية الكلاسيكية (اي كتب الملل والنحل) وتأملنا طويلاً في حالة الصاحب بصفته شخصية سياسية وأدبية

---

(١٦٣) حول الباقلاني انظر الموسوعة الاسلامية. لا توجد حتى الآن إلا دراسات جزئية حول هذا المؤلف المهم.

(١٦٤) هكذا يمكننا ان نبرهن على انه لا توجد خلافات جذرية بينهم فيما يتعلق بالإشكالية المطروحة او بالحلول المعتمدة. فمثلا نلاحظ ان ابن بابويه يدين «الغلاة» اي الشيعة المتطرفين، كما ويدين «المفوّضة» اي الذين يعتقدون بأن الله قد توقف عن كل فعل في العالم أو عن التدخل في العالم بعد خلق محمد وعلي. ان ابن بابويه يعتبرهم جميعاً كفَّاراً، وهو بذلك يلتقي بالموقف السنّي تماما. انظر كتاب العقيدة الشيعية المذكور سابقا Ašiite creed ص ١٠٠ ـ ١٠١. نلاحظ ايضا ان الفقيه الشيعي يبدو اقرب الى الفلاسفة منه الى المتكلمين وذلك فيما يخص بعض النقاط (كمسألة الصفات، والافعال البشرية، والروح، وعدالة الله).

(١٦٥) انظر «الرسائل» تحقيق عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، القاهرة، ١٣٦٦.

في آن معاً، لوجدنا انه من السهل ان نبين انه كانت هناك طريقة لاستخدام كل هذه المذاهب، ان لم يكن لمصالحتها وإقامة التوافق بينها. ان الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، اي الأخذ من كل علم بطرف، كان يقدم لكل انسان مثقف نسبياً إطاراً مرناً وواسعاً بما فيه الكفاية لكي يعبِّر بشكل انتقائي عن مختلف هذه المذاهب والتيارات. نقصد بذلك ان كل عمل فكري كان ينجح في التوصل الى أسلوب رائق جمالياً والى استخدام تقنيات التأليف السائدة في ذلك الزمان والى تحقيق الهدف الأساسي في تثقيف النفوس وتهذيبها، أقول ان كل عمل من هذا النوع كان قادراً على ان يخترق الجدران الطائفية والمذهبية ويصل الى جميع الناس. وهكذا تشكلت أدبيات كثيرة تستمد قيمتها ووحدتها من مقدرتها على هضم مختلف تيارات الرأي العام وتمثُّلها(١٦٦).

ولكن على الرغم من كل ما قلناه سابقاً فان الأدب يغطّي على التناقضات بدلاً من ان يتجاوزها. أقصد الأدب كنوع كتابي وكما كان سائداً في المرحلة الكلاسيكية من عمر الحضارة العربية ـ الاسلامية. انه يجهل التحليلات النقدية والمراجعات الذاتية للذات، اللهمَّ الا عندما يُمارس من قبل مفكر كبير كالتوحيدي. فهو عندئذ ينفتح على قيم الماضي والتعاليم المستمدة بشكل حي من الحياة اليومية في آن معاً. ونلاحظ ان الفلسفة قد لعبت دوراً خصباً جداً ومفيداً في مثل هذه الحالة الأخيرة (حالة التوحيدي وامثاله). فالفلسفة هي وحدها القادرة في نهاية المطاف على تقديم الوسيلة الأكثر فعالية لتجاوز الانقسامات السياسية ـ الدينية (او الطائفية والمذهبية). انها وحدها القادرة على تقديم حل معقول لتلك البشرية الواقعة فريسة الشك والارتياب والتعصب المذهبي الشديد. (فالفلسفة لا مذهب لها، الفلسفة فوق الطوائف والحزازات المذهبية. الفلسفة للجميع لأن مذهبها العقل).

نشر الفلسفة او انتشارها

ان هذا الدور الذي لعبته الفلسفة يبدو لنا بمثابة الخصيصة الثالثة والأساسية للثقافة في ظل البويهيين. وينبغي ان نلح على هذه النقطة هنا لكي نصحح مرة

(١٦٦) انظر مثلا الرسالة التي كتبها الصاحب لتعيين القاضي عبد الجبار (في «الرسائل»، ص ٣٤ وما تلاها). وبشكل أعم نلاحظ ان استيعاب مختلف التيارات يتجلى عن طريق استخدام معجم ديني لدى الفلاسفة، ومعجم فلسفي لدى الأخلاقيين الدينيين او الوعظيين ولدى المتكلمين (وبخاصة المعتزلة). انظر الكتب التالية: «تهذيب الاخلاق»، «المغني»، «نهج البلاغة»، «الإمتاع والمؤانسة».

أخرى ذلك المنظور التاريخي الخاص بالفكر العربي. (المقصود المنظور الاستشراقي ـ الغربي القديم الذي لا يعتبر العرب جديرين بالفلسفة. . .). فالفلسفة لم تكن فعالية هامشية محصورة ببعض الشخصيات الفكرية الكبرى والمعزولة كما يوهمنا الاستشراق الكلاسيكي. على العكس كانت هناك أجيال بأسرها تهتم بالفلسفة وتنخرط فيها. فالجيل الذي كوّنه يحيى بن عدي (م. ٣٦٤)، وهيمنت عليه لاحقاً شخصية أبي سليمان المنطقي (م. حوالي ٣٩١) من جهة، ومؤلفات «إخوان الصفاء» من جهة أخرى، أقول ان هذا الجيل كان قد أعطى انطلاقة جديدة للفكر الاغريقي كما فُهم وتجلّى من خلال الترجمات. ويبدو ان الفكر الاغريقي قد شهد عندئذ موجة واسعة من الانتشار ، بل وأوسع من انطلاقته الأولى على يد المأمون. في الواقع أن التوحيدي لم يكن هو وحده الذي كرَّر تجربة الجاحظ عن طريق وضع أسلوبه الرائع وثقافته العربية الواسعة في خدمة العلم الأجنبي (او العلوم الدخيلة كما كان يقال آنذاك). بل كان هناك آخرون كثيرون. فالواقع ان هذا العلم الاجنبي قد ألهم بشكل مباشر او غير مباشر القسم الأعظم من الإنتاج الفكري آنذاك. فالنحو، والنقد الأدبي، واللغة، وعلم التاريخ، والجغرافيا، وكتب المختارات، والمقالة، بل وحتى الشعر، كلها شهدت تأثراً بالعلوم الدخيلة، وبدرجات متفاوتة. فتأثير «العلوم الدخيلة» على الثقافة العربية الإسلامية كان واضحاً وشاملاً. لقد أثّرت على مصطلحات علم الفلك، والتنجيم، والعلوم الفيزيائية والطبيعية، وعلم مساحة الأرض، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة. وبالإضافة الى ذلك أثرت على نوعية المسار «العلمي» او المنهجي نفسه، اي على تقنيات الكتابة والتأليف والمحاجّة العقلية وطريقة استخدام المصطلح والفكرة[١٦٧]. ولكن الفلاسفة من جهتهم راحوا لملاقاة

(١٦٧) أكتب هذه الفقرة وانا أشعر بحجم الجرأة التي ارتكبتها فيها. في الواقع ان كل جملة، بل وكل كلمة بحاجة الى أطروحة اكاديمية كاملة من اجل فهمها والتحقُّق منها. بانتظار ان يحصل ذلك يمكن للقارىء ان يطلع على كتاب اندريه ميكل «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي»، منشورات موتون، ١٩٦٧. ففيه يجد ملحوظات عديدة وذكية تفيده في تحديد الموضوع العام للأدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة). وفي حين ان اندريه ميكل يكتشف الأدب من خلال علم الجغرافيا الكلاسيكي، فاننا نحن نكتشفه من خلال الفلسفة. ونلاحظ ان الدور المحوري والهام الذي لعبته الفلسفة قد خَفِي على المؤلف. سوف نسجل هنا الملاحظة التالية التي تدل على ربح الوقت في ذلك الزمان او على متغيرات الساعة: فالمعارف التي كانت تُستخدم في القرن الثالث لمحاربة الفلسفة اصبحت الآن تستخدم كقاعدة او نقطة انطلاق لإغناء ممارستها! هذا ما نعلمه من كتاب «البصائر والذخائر» للتوحيدي. ومن المعلوم انه يشكل النظير المضاد لكتاب «عيون الأخبار» او كتاب «المعارف» لابن قتيبة. انظر كتاب «البصائر والذخائر»، طبعة الكيلاني، مقدمة الجزئين الأول والثاني. (ومن المعروف ان ابن قتيبة كان عدواً لدوداً ـ

الثقافة العربية ـ الاسلامية المحضة لكي يطلعوا عليها ويستفيدوا منها. فقد اطلعوا على كتب الأدب بالمعنى الواسع للكلمة (ككتاب «عيون الاخبار» مثلاً، او كتاب «الاغاني..»)، كما واطلعوا على العلوم الدينية. واستمدوا منها أمثلتهم وأخذوا على عاتقهم همومها واهتماماتها، وأخضعوا معطياتها لمنهجية العقل وتمحيصه وهذا يعني انهم لم يذوبوا في الأجنبي ولم يُستَلَبوا ثقافياً، وإنما استخدموا الأجنبي لإغناء الثقافة العربية ـ الاسلامية. وهكذا ظهرت كتب من نوع «تهذيب الاخلاق»، و«الهوامل والشوامل»، و«كتاب السعادة والإسعاد»، و«المقابسات»، و«صيوان الحكمة»، الخ... وكانت ميزتها هي أنها أشاعت المصطلحات الفلسفية الصعبة بل وحتى المواقف الفكرية المعمّقة التي كانت محصورة حتى ذلك الوقت بنخبة من المثقفين الاختصاصيين. لقد أشاعتها في أوساط جمهور واسع وعريض يتجاوز حدود الحلقة الضيّقة. وهذا ما يفسّر لنا سبب قبول هذه الأدبيات في الوسط العربي بل وحصولها على ترخيص اسلامي او جواز سفر حتى من قبل المفكرين الأكثر «ارثوذكسية» وتشدّداً كالماوردي، والغزالي، بل وحتى ابن تيمية[١٦٨]. بمعنى آخر فان هذه الحركة المزدوجة التي كانت تجعل الفلسفة أدباً، والأدب فلسفة، راحت تؤدي الى تشكيل ذوق معين، وفضول معرفي، وأخلاق محددة تماماً. وراحت هذه الأشياء الثلاثة تترسخ، قليلاً او كثيراً، في الثقافة العربية التالية[١٦٩].

اذا كنا قد توقفنا طويلا عند دراسة المتغيرات التي طرأت على الدولة البويهية، فان ذلك كان من أجل تفسير سبب هذه الحظوة التي لقيتها الفلسفة، وسبب هذا التوجه الذي اتخذته. ونستطيع الآن ان نلاحظ ان هذه المعرفة الفلسفية كانت مناسبة لحاجيات وإمكانيات الأوساط الحضرية العراقية ـ الايرانية في القرن الرابع الهجري. لقد كانت الفلسفة من حيث بنيتها ومقاصدها[١٧٠] ملائمة لتلك البيئة حقاً وتتجاوب مع تطلعاتها. ولهذا السبب انتشرت وانتصرت لفترة من الزمن. وهكذا نلتقي مرة أخرى بنظريات المفكر الفرنسي الكبير جان بيير ڤيرنان عندما

= للفلسفة ولكل ما يدعوه بالعلوم الدخيلة).

(١٦٨) انظر ابن تيمية في «كتاب الردّ على المنطقيين»، منشورات بومبي بالهند ١٩٤٩.

(١٦٩) حتى لو كانت هذه الحكاية مزورة (اي حكاية المشاجرة بين مسكويه وابن سينا) الا انها تعبر عن هذا الخط في تقييم الفلسفة. فمع ابن سينا نلاحظ ان الجانب التأملي الصرف من التفلسف يتغلب على الجانب العملي (من هنا سر هجومه على البغداديين «الغربيين»). وهذا الجانب من الفلسفة هو الذي سوف يُتمثّل بشكل دائم من قبل التراث الثقافي الاسلامي.

(١٧٠) وهذه البنية وتلك المقاصد سوف تتبدّى لنا بشكل أوضح في الفصول المقبلة.

تحدث عن الحضارة الاغريقية والمدينة الاغريقية. فكل الخصائص المميزة التي استخلصها لوصف «المناخ الروحي» للمدينة الاغريقية نجدها في المدن الكبرى البويهية. ما هي هذه الخصائص المميزة بحسب تحديد جان بيير ڤيرنان؟ انها تتمثل في الأشياء التالية: «أولوية الكلام على كل شيء آخر». يحصل ذلك الى درجة ان «فن السياسة هو أساساً فن استخدام اللغة او المهارة في السيطرة عليها». ويتشكل عندئذ «منطق للصح خاص بالمعرفة النظرية وحدها. انه يتشكل ضد منطق المُحتمَل او الممكن». «طابع الدعاية الواسعة التي تحظى بها تظاهرات الحياة الاجتماعية الأكثر أهمية». وهذا يؤدي الى ان تصبح «المناقشة والمحاجة العقلية والمجادلة القواعد الأساسية للحياة الفكرية كما للحياة السياسية (يمكن القول أيضاً اللعبة الفكرية واللعبة السياسية). واما الحكايات السرية والعبارات الباطنية فتكشف عن سرها ومجهولها وجبروتها الديني لكي تصبح «الحقائق» التي سيتناقش حولها الحكماء». يضاف الى ذلك ان وحدة المدينة ـ الدولة مؤسَّسة على التشابه الكائن بين أعضائها الموحَّدين عن طريق «الصداقة والمحبة بالمعنى الكلاسيكي الواسع للكلمة، وليس بالمعنى الحديث الضيق (اي بالمعنى الذي حدده ارسطو واخذه عنه التوحيدي ومسكويه في كتابي «الصداقة والصديق» و«تهذيب الاخلاق» ـ المترجم). انهم موحَّدون عن طريق الصداقة والمحبة في أمة واحدة متضامنة على فعل الخير والمصلحة العامة. ثم يمكننا ان نتحدث اخيراً عن أزمة هذه الحضارة باعتبارها تمثل خصوصيتها الأخيرة. وقد شرطت هذه الأزمة بشكل خاص كبراء فلاسفة المسلمين»[١٧١].

لا ريب في ان تغلُّب التعاليم الدينية التوحيدية على تعاليم العقل المحض قد أوجد مناخاً فكرياً مختلفاً عن ذلك المناخ الذي فكر فيه حكماء الاغريق الأوائل (او فلاسفة الاغريق من امثال افلاطون وارسطو). فحرية الفكر لدى الاغريق كانت أكبر. ولا ريب أيضاً ان تعددية التراثات الفكرية والعقائد السائدة في الشرق الاوسط القديم قد أدت الى تعقيد مهمة الفلسفة اكثر. ولكن هذه العوامل ليست كلها سلبية. فهي تؤدي الى تحريك الرغبة او تحريضها من اجل التوصل الى حقيقة صالحة للجميع ولكل الازمان. ان الحاجة الى تجاوز الخصومات والاختلافات والتعصب الديني والمذهبي تصبح في مثل هذه الظروف حاجة ماسة. وهي تتغلب

(١٧١) انظر كتاب جان بيير فيرنان، مصدر مذكور سابقا، ص ٤٠ وما تلاها.

عندئذ لدى النخبة المثقفة الكثيرة العدد والمدعومة من قبل قادة مستنيرين، على التعلّق السلبي او الانتماء العاطفي المتعصب الى الحلول الدوغمائية (اي الحلول المغلقة الضيقة التي تقدمها المذاهب والطوائف). وكنا قد لاحظنا سابقا ان هدف كتب المختارات هو التوصل الى هذه النتيجة، وكذلك كان هدف كل اولئك الذين دخلت الى عقولهم اليقينيّات الفلسفية(١٧٢). لقد فشلت الأمة كمشروع موحَّد كان النبي قد حدد قواعده ورسالته في البداية. والدليل على ذلك انقسامها الى مذاهب وفرق متصارعة. وامام هذا الفشل لم يبق للمفكرين الا ان يقوموا برد فعل متضامن من اجل إنقاذ مدينة مهددة (او أمة مهددة بالانقسامات). ولهذا السبب عادوا الى تجربة الحكماء القدماء، اي الى فلسفة افلاطون وارسطو وغيرهما، لكي يستمدوا منها خبرة جديدة ومعرفة توحد الأمة المهددة والمنقسمة على نفسها. ولم يعودوا اليها لأسباب تجريدية نظرية، او لتكرار نصوص عفا عليها الزمن، وانما عادوا اليها لتلبية حاجيات عملية مطروحة عليهم في مجتمعهم وعصرهم ومن أجل التضامن مع عصرهم. بهذا المعنى يمكن القول بأن الفلسفة العربية ـ الاسلامية ليست تقليداً حرفياً لفلسفة الاغريق (اي دون أصالة ودون ابتكار كما يقول الاستشراق الكلاسيكي). وانما هي إعادة تحيين وتجسيد لهذه الفلسفة في سياق آخر وظرف آخر (هو سياق القرن الرابع الهجري وظروف المجتمع البويهي). وبالتالي فمن المشروع القول بأن المصادر العربية المكتوبة مباشرة حتى لو كانت تستعيد النصوص الاغريقية حرفاً حرفاً، هي افضل وسيلة للتعبير عن المصادر الحية للقلق الفلسفي. (بمعنى أنها مرتبطة بعصرها وظروفه وحاجياته وقلقة أكثر مما هي مرتبطة بالاغريق حتى ولو قلدتهم حرفياً).

ان هذه النتيجة التي توصلنا اليها تجعلنا الآن قادرين على تأويل أعمال مسكويه بشكل دقيق وصحيح. سوف نرى انه فعل كمنافسيه من الفلاسفة الآخرين. بمعنى انه حاول ان يقترح الخط الاغريقي لتوحيد الانسان بدلاً من الخط الديني الجماعي للأمة التي يقودها النبي او خليفته. فقد فشل الخط الديني في توحيد الأمة فلماذا لا يجرب الخط الفلسفي القائم على العقل؟ لقد أحلَّ الإلتزام الفردي للانسان العاقل

(١٧٢) هذا المصطلح ينبغي ان نحتفظ به في الأذهان: فمعظم الفلاسفة العرب ـ المسلمين يفرضون أنفسهم علينا بواسطة صلابة قناعتهم اكثر مما يفرضونها بواسطة ما ندعوه بشكل تعسفي غالبا بالأصالة او بالابتكارية او بالعبقرية الشخصية، الخ...

المفكر محل الالتزام الجماعي للأمة المقودة من قبل الدين. بمعنى آخر ومختصر: لقد اختار الحل الفلسفي.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: إلى اي مدى مشى في هذا التحول الجديد لمصلحته الشخصية؟ الى اي مدى كان اعتناقه للحل الفلسفي كاملاً ونهائياً؟ ثم الى اي مدى استطاع ان ينجح في بناء صورة متماسكة للانسان الجديد في الوقت الذي حافظ فيه على القيم الدينية الأساسية للاسلام؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي نودّ ان نطرحها الآن، والتي سنحاول ان نجيب عليها في الفصول القادمات.

الفصل الخامس

الموقف الفلسفي لمسكويه

«ما هي الصناعة، أو ما هي المنهجية، أو ما هي التمارين العقلية التي ستقودنا إلى ذلك المكان المُبْتغى، ذلك المكان الذي ينبغي أن نسير إليه؟» (افلوطين، التساعات، ١، ٣)

«فاعتبروا يا أولي الأبصار»!

(القرآن، سورة الحشر، الآية الثانية).

يمكن القول بأن الموقف الفلسفي هو ذلك الموقف الذي يعتمد العقل من أجل التوصل إلى الحقيقة أو إلى المعرفة الصحيحة. وهو بذلك مضاد للموقف الإيماني الذي يعتنق بشكل عفوي، أو دون أي تساؤل، العقائد الإيمانية الورادة في النصوص الدينية. وهذه الحالة تفسر لنا طبيعة العلاقة التي قامت بين الفلسفة والدين عبر التاريخ. فالدين كان يحاول دائماً أن يضغط على الفلسفة ويختزلها إلى مجرد بلاغيّات أخلاقية أو وعظية. والفلسفة كانت تحاول دائماً أن تختزل الدين إلى مجرد معرفة من بين معارف أخرى أي ليس له أية قدسية أو أفضلية مسبقة. إن الفلسفة العربية ـ الاسلامية كما الفلسفة المدرسانية المسيحية في القرون الوسطى تحملان طابع هذا التوتر أو آثار ذلك الصراع العريق: أي الصراع بين العقل/ والايمان التسليميّ. فقد حصلت ظاهرة مماثلة هنا وهناك، أي في الناحية العربية ـ الإسلامية، والناحية اللاتينية ـ المسيحية. ففي كلتي الحالتين وجدت الفلسفة الارسطوطاليسية المتصلّبة العروق والمنقولة من قبل تراث عريق ذاتها في حالة

مقارعة مباشرة مع كلام الله[١]. (ومن المعلوم أن فلسفة ارسطو قد دخلت المجال العربي ـ الإسلامي قبل أن تدخل المجال الاوروبي ـ المسيحي، بل وأنها دخلت هذا الاخير جزئياً عن طريق الفلاسفة المسلمين). ولهذا السبب فإن السؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه فيما يخصّ مسكويه هو التالي: إلى أي مدى استوعب الموقفُ العقلي «للحكيم الأول» في كل صراحته الفكرية والفلسفية؟ وإلى أي مدى خفَّف منه أو عدَّل لكي يستطيع التلاؤم مع الموقف الآخر أو استقباله؟ نقصد بالموقف الآخر «تلك الشحنة العاطفية والتخييليّة الافلوطينية... فهذه الشحنة هي في آن معاً عقلنة للأسطورة الهلينية، وأسطرة عاطفية للعقلانية الافلاطونية ـ الأرسطوطاليسية»[٢].

إن مسكويه، كمعظم الفلاسفة، لا يتوقف في اي واحد من كتبه لكي يشرح لنا المبادىء النظرية لمنهجيته. ولكنه ينتهز كل الفرص السانحة لكي يُذكّر بمبادئه المنهجية داخل مختلف السياقات التي يتحدث فيها عن أشياء اخرى. إنه يتوقف عندئذ عن متابعة حديثه لكي يذكّر بهذه القواعد الأساسية التي تشرط عملية التوصل الى الحقيقة (بمعنى أنه لا يمكن التوصل الى الصحّ أو الحق إذا لم يتقيَّد الباحث بها). والكتاب الأكثر إمتلاء بهذه التنبيهات المنهجية هو «الهوامل والشوامل»، أي الكتاب الذي عولجت فيه تقريباً كل فروع المعرفة (وبالكثير من الاقتدار والألمعية). وأما الكتب الأخرى فتقدم بشكل خاص توكيداً على الشهادات المتعلقة بهذه الخلاصة «العلمية» المخصَّصة لاستخدام الأديب. وهذه الشهادات تبدو أحياناً مقتضبة جداً وسريعة جداً.

إن الموقف الفلسفي لمسكويه كما نستخلصه من كتبه يتمثل في ثلاثة أشياء: منهجية معينة، وفضول معرفي لا حدود له، وسلوك أخلاقي محدد تماما.

---

(١) لكن آخر الابحاث التي قام بها المختصون كشفت لنا، على العكس، عن ارسطو مرن ومتردد. لقد قدمت لنا صورة أخرى عنه. انظر بهذا الصدد ثبت المراجع التي قدمها ج. مورو في كتاب «ارسطو»، مصدر مذكور سابقا. لنوضح هنا قائلين بان المفكرين الكبار من امثال ابن رشد والقديس توما الاكويني قد أبانوا لنا عن مقدرتهم على اتخاذ موقف الاستقلالية من نصوص ارسطو.

(٢) انظر م. دوغانديالك: نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة، ١٩٦٥/ ٥٩ ص، ٧٦.

- M. de Gandillac, in Bull. soc. fr. phil, 1965/59, P. 76

١ ـ المنهجية

يحدد القاموس الفلسفي الفرنسي المعروف «لالاند» المنهجية بأنها عبارة عن «توجه محدد تماماً ومتّبع بشكل منتظم من قبل الروح (أو من قبل الدارس او المفكر» أثناء بحثه). ونحن نفرق بين هذا التحديد للمنهج وبين تحديد آخر يعتبر المنهج بمثابة تنظيم: اي مجموعة من الأدوات والمجريات التقنية المستخدمة من أجل التوصل الى الحقيقة المبتغاة. وعلى الرغم من أن التصور الثاني للمنهج ليس بشكل من الاشكال الا تطبيقاً للأول، إلاّ اننا سنرى أنه يحتوي لدى مسكويه على الكثير من الصفات المشتركة مع أدبيات الأدب. (نقصد الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة: أي بصفته جملة من المعارف الدنيوية التي كان يستخدمها الحضري المثقف في المجالات العلمية والاخلاقية والفنية الجمالية (الشعر والنثر). وبالتالي فالأدب هو مجمل الكتابات والمؤلفات التي تحتوي على هذه المعارف وتنشرها. وفي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كان مفهوم الأدب يتجاوز الى حد كبير المفهوم الحديث والضيق للادب (اي المفهوم الجمالي المتمثل بالشعر والنثر). في ذلك الوقت كان مفهوم الادب يشمل كل الثقافة اللغوية والتاريخية والجغرافية والعلمية والفلسفية. ونحن نستخدم مفهوم الادب بهذا المعنى الواسع على مدار الدراسة كلها. وبالتالي فينبغي ان ينسى القارىء المفهوم الضيق والجمالي المحض للكلمة لكي يفهم ما نعنيه. ينبغي أن يترك هذا العصر لكي يتموضع كلياً في مناخ الثقافة العربية الكلاسيكية).

يكتب ارسطو في كتاب «المواضع»: «إن هدفنا في هذا الكتاب هو ان نجد منهجية تتيح لنا أن نطلق احكاماً على كل مشكلة تنشب، وذلك انطلاقاً من الآراء الشائعة او الراسخة. كما ونهدف الى تحقيق الشيء التالي: عندما ننخرط في مناقشة ما ينبغي ألا نقع في التناقض»[٣].

يبدو لنا من خلال الاطلاع على مؤلفاته أن مسكويه لم يتوقف كثيراً عند الدراسة المعمّقة لتلك المنهجية المحددة بكل دقة في سلسلة كتب المنطق التي ألّفها ارسطو. (آلة المنطق)[٤]. ولكن إذا كان لم يدرسها بشكل نظري، فانه قد استوعب روحها ومبادئها الاساسية وتشرّبها تشرُّباً. ونستنتج ذلك من ثقته بنفسه واعتقاده الراسخ

---

(٣) انظر كتاب «المواضع»، الجزء الأول. وقد استشهد به ج. مورو، ص، ٤٥.

- Topiques, 1, 1, 100 a 18-21.

(٤) لنذكّر هنا بان هذا العنوان العام من صنع اسكندر الافروديسي لا من صنع ارسطو، وأن الفلاسفة المسلمين قد تعرفوا على الاعمال المنطقية لارسطو من خلال تلخيصاتها او شروحاتها المتأخرة، وليس=

بأرجحية علمه عندما يتحدث عن كل المواضيع. فهو يسبح بكل سهولة وطمأنينة في ذلك المناخ من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية التي تتوصل الروح من خلالها الى الوحدة عبر التنوع. ولا غرو في ذلك. فجوهر المنطق الشكلاني أو الصورانية المنطقية التي تعلمها الفلسفة الارسطوطاليسية يكمن في هذه الصفة: صفة الوضوح المنطقي واليقين الكامل الذي ينتج عن الدراسة العلمية للخطاب. واذا كان يعبر عن نفاذ صبره تجاه التوحيدي الذي ينحرف غالباً عن الشبكة المفهومية وعن المنهجية السائدة لدى العلماء «المتحقِّقين» بسبب غوايته الأدبية، واذا كان يعلن احتقاره لكل اولئك «الجَهَلة» المتمثلين بالفقهاء والقضاة والفلاسفة الضالين، إذا كان يفعل كل ذلك فمن اجل تبيان رسوخه في العلم والصناعة[5]، وأنه يتحدث من داخل العلم الشرعي لا من خارجه (المتحقِّقون بحسب لغة ذلك الزمان هم الباحثون بشكل صارم ودقيق عن الحقيقة أو عن الحق).

ولما كان مسكويه واعياً بانه لا يوجد في الفلسفة مفهوم حيادي، فانه يرفض كل استخدام حر لكلمة ما أو لتعبير ما. بمعنى آخر فانه يرفض كل «اتساع في الكلام» بحسب تعبيره الشخصي هو. لنضرب على ذلك الأمثلة التالية من «الهوامل والشوامل»: في الصفحة ١٨٠ يرفض مصطلح «ملتمس النفس». وفي الصفحة ١٨٨ يحذِّر من استخدام الكلمة الحساسة: «العدم». وفي الصفحة ٢٠٨ يؤكد بشكل عام على أن «طارح الأسئلة ـ اي التوحيدي ـ يتبع طريقة أهل البلاغة وليس طريقة اهل المنطق»... وفي الصفحة ٣٥٠ يقول بأنه من غير اللائق أن نتحدث عن «اتصال النفس بالبدن»، الخ[6]..

وفي السؤال رقم ٥٠ كان التوحيدي قد استعرض تحديدات عديدة للعلم مع الاعتراضات الواردة على كل منها. وقد ابتدأ مسكويه بالرد على كلامه قائلاً: «اما الأجوبة المحكية والاعتراضات عليها فأنا مُعرِضٌ عن جميعها، إذ كان هؤلاء القوم الذين حكى عنهم[7] ما حكى لا يعرفون صناعة التحديد، وهي صناعة صعبة

= من خلال تسلسلها الزمني الحقيقي. انظر بهذا الصدد مقالة الباحث ر. والزر بعنوان «ارسطوطاليس» في الموسوعة الاسلامية.

(٥) انظر كتاب «الهوامل والشوامل» ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٦) انظر ايضا توضيحه لمصطلح «الماليخوليا» او مرض الكآبة العقلية (السويداء). فقد تحدث عن هذه المسألة مطولاً في «رسالة في النفس والعقل». ص ١٦ وما تلاها.

(٧) لا يشير التوحيدي في سؤاله إلى اي اسم على وجه التعيين. ولكنه يشير مرة واحدة إلى المعتزلة (ص ١٣٥).

تحتاج الى علم واسع بالمنطق، ودربة ـ مع ذلك ـ كثيرة». (ص ١٣٦).

(هكذا نجد أن مسكويه منطقي، عقلاني، يتحاشى الشطحات الأدبية).

والواقع أن التحديد (أو التعريف)، والبرهنة، والتصنيف هي المجريات الثلاثة الأساسية والحاسمة بالنسبة لكل معرفة توضيحية عقلانية.

يقول مسكويه مضيفاً: «وغاية ما عند هؤلاء القوم في التحديد إبدال اسم مكان اسم، بل ربما كان اسم الشيء أوضح من الحد الذي يضعونه له. وأقول: «إن الحدّ مأخوذ من جنس الشيء المحدود القريب منه، وفصوله الذاتية المقوّمة له، المميّزة إياه عن غيره. فكل ما لم يوجد له جنس ولا فصول مقوّمة فإنما يُرسَم. والرسم يكون من الخواص اللازمة التي هي أشبه بالفصول الذاتية، فلذلك ما نحدّ العلم بانه إدراك صور الموجودات بما هي موجودات». (ص ١٣٦ ـ ١٣٧). ويرى مسكويه أن صفة التحديد الصحيح هو أنه، حتى لو عُكس، يظل ينطبق على الشيء المحدَّد. يقول بالحرف الواحد: « إن من شأن الحد أن ينعكس على المحدود، وذاك ان الاسم والحد جميعاً دالأن على شيء واحد، لا فرق بينهما إلا في أن الاسم يدل دلالة مجملة، والحد يدل دلالة مفصلة، مثال ذلك أن تقول في حد الجسم: انه الطويل العريض العميق. أو تقول: هو ذو الأبعاد الثلاثة، ثم تعكس ذلك: ان الطويل العريض العميق هو الجسم، أو ذو الأبعاد الثلاثة هو الجسم» (ص ١٣٧).

عندما نتأمل في هذه التحديدات نلاحظ أنها تستعيد حرفياً تحديدات ارسطو. جاء في اقوال «الحكيم الأول»: «ليس التحديد اقتراحاً او تعريفاً لغوياً وانما هو مجرد موضع او موقع. فهو لا يضيف صفة الى الاسم، وانما يفسر فقط معنى حد معين: فهو يبدل الشيء المحدَّد بتعبير مقابل»[٨]. إن أهمية التحديد المتصوَّر بهذا الشكل تبدو كبيرة جدا بالنسبة للفيلسوف العربي. نقول ذلك وبخاصة أنه مدعو لأن يأخذ بعين الاعتبار المعطيات الغنية للمعجم اللغوي العربي. وربما كان هذا هو الشيء الذي يفسر لنا سبب افتتاح «الهوامل والشوامل» بسؤال حول المترادفات اللغوية. وقد وجد مسكويه في هذا السؤال الذي وجهه اليه التوحيدي فرصة سانحة لكي يوضح إحدى قواعد العمل الفلسفي. تتمثل هذه القاعدة باللغة.

(٨) انظر كتاب ج. مورو، مصدر مذكور سابقا، ص، ٦٢.

بمعنى أن اللغة هي أداة التواصل الذي يتم عن طريق الاتفاق الاصطلاحي بين البشر. ولكن الفيلسوف يستخدم اللغة بطريقة مختلفة عن غيره. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «ان اصحاب صناعة البلاغة، وصناعة الشعر والسجع، وأصحاب البلاغة والخطابة هم الذين يحتاجون إلى الإقناعات العامّية في مواقف الاصلاح بين العشائر مرة، والحضّ على الحروب مرة، والكفّ عنها مرة، وفي المقامات الأُخر التي يُحتاج فيها الى الإطالة والإسهاب، وترديد المعنى الواحد على مسامع الحاضرين، ليتمكن من النفوس وينطبع في الأفهام. لم يستحسنوا إعادة اللفظة الواحدة مراراً كثيرة، ولا سيما الشاعر، فانه مع ذلك دائم الحاجة الى لفظ يضعه مكان لفظ دالّ على معناه بعينه، ليصحّح به وزن شعره، ويعدل به اقسام كلامه. فاحتيج لأجل ذلك إلى أسماء كثيرة دالّة على معنى واحد». (ص ٨ ـ ٩)

ولكي يعود الى «القصد الأول» أو المعنى الأول فانه ينبغي على عالم اللغة أن يميز بين مختلف معاني الكلمة الواحدة. كما وينبغي على الفيلسوف أن يحذف كل معنى غامض أو ملتبس أو واسع للغة لكي يتزامن الاسم مع المسمّى، أو الكلمة مع الحال الذي تدل عليه (أو مع ما تتصوره النفس من معنى الحال). وإذا لم يحصل ذلك فإن «الألفاظ تختلف بحسب اختلاف المعاني». (ص ٨) وبالتالي فإن الكلام والعقل المنظّم ليسا إلا شيئاً واحداً[٩].

ثم يجيء السؤال الرابع والثلاثون لكي يقدم مثالاً جيداً من بين أمثلة اخرى على هذا الجهد التوضيحي الذي يريد تنظيف اللغة ومفرداتها من الكلمات الشائعة أو المعديّة من قبل الاستخدامات التقنية. يقول التوحيدي سائلاً: «ما الخصائص الفارقة بين حقائق المعاني في ألفاظ دائرة بين أهل العقل والدين؟[١٠] وهي أسماء طابقت أغراضاً لكنها خفيّة الأصول جليّة المعاني وهي: ما القوة؟ والقدرة؟ والاستطاعة؟

---

(٩) وهذا ما تعبر عنه الكلمة الاغريقية «لوغوس». (logos). انظر امثلة عديدة على التحديدات في كتاب «الهوامل والشوامل»، ص، ٩٥ ـ ١٠٨. وقد عبّر عن ذلك أفضل تعبير ج. مورو عندما قال ص. ٨١: «ان المقولات ليست الا عبارة عن تجربة مؤطّرة مفهومياً او مصاغة مصطلحياً تحت تأثير اللغة». واما فيما يتعلق بمشكلة اللغة المطروحة على هذا النحو فانظر: ج. لوسيرف، بحث بعنوان: «تعالي اللغة من العصور اليونانية ـ الرومانية إلى يومنا هذا مروراً بالعالم العربي القروسطي». بحث منشور في مجلة «ستوديا اسلاميكا». المجلد رقمXII، ص، ٥ وما تلاها.

- **J. Lecerf: La transcendance du langage de l'antiquité á nos jours en passant par le monde arabe médiéval, in S.I, XII, P. 5.**

(١٠) أي أهل العقل والدين.

والطاقة؟ والشجاعة؟ والنجدة؟، الخ..» (ص ٩٤).

وكما قلنا سابقاً فان المنافسة الجارية بين المتكلمين والفقهاء والنحويين والفلاسفة لا يمكنها إلا أن تزيد من تفاقم الخلط وسوء التفاهم فيما يخص المصطلحات أو المفاهيم المهمة. وذلك لأن ذات الكلمات كانت تستخدم من قبل الجميع بمعان مختلفة. وبالتالي فقد اصبح الفيلسوف مطالباً بتحقيق شرط مزدوج قبل تقديم اي تحديد. فينبغي أولاً أن يتقيَّد بمنهجيته، وينبغي ثانيا أن يسيطر على أداة اللغة بكل فعالية، وذلك عن طريق أخذ نواميس اللغة العربية بعين الاعتبار (أي قواعدها ونحوها وصرفها).

وهذا ما يفسر لنا السبب في أن مسكويه يتقيد في أجوبته بالقواعد الاساسية للغة العربية، وبمعطيات المعرفة الفلسفية في آن معاً. فهو مثلاً يلجأ إلى الاشتقاق، والى الاستخدام الشائع لدى العرب والاستخدام الشعبي كذلك. لنضرب على ذلك مثلا ما يقوله عن «الاستطاعة» و«القدرة»، وهما مفهومان أساسيان في علم الكلام. يقول:

«واما الاستطاعة فهي استفعال من الطاعة، أي استدعاؤها، هذا بحسب الاشتقاق ودليل اللغة. فأما على الحقيقة فهي كلمة مستعارة، وذلك انك لا تستدعي طاعة شيء لك إلا وأنت تستحقها منه بالقدرة عليه. وتلخيص هذا الكلام أنك إذا قلت: استطعت كذا، وأنا أستطيع الأمر، أي إذا استدعيت طاعته أجابني. وهي تؤول إلى معنى القدرة وإن كانت أقدم منها بالذات، وكان بينهما فرقٌ من هذا الوجه، لأن النفس هي التي تستدعي طاعة الشيء بالقدرة عليه، وتحكم بإجابته لها. وهذه المعاني مضمَّنة لفظة الاستطاعة، واشتقاق الإسم دالٌ عليه، فتأمله تجده واضحاً إن شاء الله»[11] (ص ٩٧).

إذا كان التحديد يتضمن نوعاً معيناً من استخدام اللغة، فانه ينبغي عليه أيضاً أن يقيم علاقات ضرورية بين النوع العام والاختلافات الخصوصية. ولكن لتحقيق ذلك لا يكفي توافر الحدس العقلي بالجوهر، هذا الحدس الذي يعتمد على القضايا الأُول أو المسلمات والبدهيات. وإنما ينبغي أيضاً القيام بالتحريّات المنهجية (أو كما يقول مسكويه بالبحث أو التثبُّت أو التحقُّق) وذلك من أجل تهيئة الروح لتقبل

---

(١١) قارن ذلك مع التحديد الذي قدمه ابو هلال العسكري. وقد استشهد به الناشر، ص، ٩٧، هامش رقم (١).

التحديات المقترحة. يقول مسكويه: «وذلك أن المبدأ الأول في وجود الشيء هو ثبات ذاته.» وزوال كل الشكوك المحيطة به. فاذا زال عنه الشك في وجوده، وأثبت له ذاتاً وهويةً جاز بعد ذلك أن يُبحث عن المبدأ الثاني من وجوده وهو صورته، أعني نوعه الذي قوَّمه، وصار به هو ما هو، وهذا هو البحث بما، لأن ما هي بحث عن النوع، والصورة المقوِّمة. (بم؟، ما هي؟)

فاذا حصَّل الانسان في الشيء المحجوب عنه هذين وهما: الوجود الأول والهوية التي بحث عنها «بهل؟» والوجود الثاني وهو النوعية أعني الصورة المقومة التي بحث عنها «بما؟» جاز أن يبحث عن الشيء الذي يميزه من غيره أعني الفصل. وهذا هو المبدأ الثالث لأن الذي يميزه من غيره هو الذي يُبحث عنه «بأيّ؟» أعني الفصل الذاتي له. فاذا حصَّل من الشيء المبحوث عنه هذه المبادىء الثلاثة لم يبق في أمره ما يعترضه شك، وصحَّ العلم به الى حال كماله، والشيء الذي من اجله وجد. وهذه العلّة الاخيرة التي تُسمَّى الكمالية وهي أشرف العلل. وأرسططاليس هو أول من نبَّه عليها واستخرجها، وذاك أن العلل الثلاث هي كلها خوادم وأسباب لهذه العلة الاخيرة، وكأنها كلها إنما وجدت لها ولأجلها. وهذه التي يُبحث عنها «بلم؟»...»[١٢] (ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣).

وحدها المعطيات الطبيعية المباشرة (أو الأوائل الطبيعية) تنجو من هذا الامتحان. وذلك لانها هي بحد ذاتها مبادىء أولية. فمثلا إن من طبيعة الاجسام الفيزيائية ان تكون مائلة نحو الأسفل أو أن تنجرّ نحو الأسفل[١٣]. ومن طبيعة العين أن ترى ببعض أجزائها، ومن طبيعة الأذن أن تسمع حفيف الهواء بشكل ما (ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤). وبشكل عام فان جميع الملاحظات الناتجة عن العِيان (اي عن التجربة المحسوسة) تتيح لنا أن نعود الى مقدماتها الضرورية أو أصولها الأولى عن طريق

---

(١٢) هذه هي الشروط الاربعة للبحث والمعرفة. ومسكويه يدعوها بالمطالب. وهي تشكل إحدى المجريات الاكثر تصلباً واكراهاً والتي تحد من ممارسة العقل او من حريته. انظر بهذا الصدد كتاب الآنسة غواشون: «معجم اللغة الفلسفية عند ابن سينا»، باريس ١٩٣٨. (وبخاصة كلمة «مطلب»). وانظر ايضا كتاب التمان وستيرن عن «اسحاق اسرائيلي، فيلسوف افلاطوني جديد في بداية القرن العاشر»، ١٩٥٧، وهما يحيلان إلى كتاب «التحليلات الثانية» لارسطو، ج٢، ص، ١.

- **A.M. Goichon**: Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris, 1938.

- **Altmann (A) and Stern (S.M)**: Isaac Israeli, a neoplatonic philosopher of the early tenth century, O.U.O. 1957.

(١٣) مسكويه الوفي لأرسطو يقول «المركز».

منهجية الاستنباط(١٤). وعلى هذه المقدمات الضرورية ينبغي ان نؤسس كل برهنة علمية. ولكن العقل (اكثر من التحديد) يخلع على الموقف الفلسفي طابعه الديناميكي، بل والفاتح الجريء بشكل من الاشكال. فالعقل هو الذي يجعلنا نتقدم في اكتشاف «حقائق الأمور» أي جواهرها. قلنا العقل وكان ينبغي أن نقول المحاجّة المنطقية. فهي التي تشكل الفعالية الاساسية للعقل. وما دامت الروح تجهل تفسير ظاهرة ما (أو تعليلها) فانها تبحث وتشرد طالبةً وتتجول جولاناً وهي فريسة القلق والحيرة والشك. وحده الفكر المنطقي (أو الفكر بحسب لغة مسكويه)، أي البرهان الذي يربط بين النتيجة والسبب، أقول وحده الفكر المنطقي يؤمّن السكون للنفس. وهو سكون يتراوح بين الإقناع واليقين(١٥). لم نعثر، في كتب مسكويه التي وصلتنا، على شروحات نظرية عن مختلف أنواع القياس المستخدم في عملية البرهنة. هناك مقطع في أحد كتبه يتحدث فيه عن نوع معين من أنواع القياس. وإذا ما أخذناه بعين الاعتبار أكثر من غيره استنتجنا أن فيلسوفنا يولي أهمية لما يدعوه «شرائط العقل»(١٦) أكثر مما يوليها للتمييزات الشكلانية الواردة لدى الاختصاصيين. بالمقابل يمكننا من خلال مراقبة الأمثلة التطبيقية التي يقدمها عن القياس أن نستخلص معنى البرهنة ومدى أهميتها وحدودها بالنسبة له. يقول:

«وأما قوله: «ما عذرنا في اعتقادنا» ؟ فأي عذر أوضح من ضرورة البرهان الذي يقودنا إلى الإقرار بما يوجبه ويسوقنا إليه، شئنا ذلك ام أبينا»؟(١٧) نلاحظ أن مسكويه يلح غالباً كأرسطو على التضاد الكائن بين المعرفة الصحيحة التي تقيم علاقة واجبة أو ضرورية بين السبب والنتيجة، وبين المعرفة التجريبية او الحسّية

---

(١٤) او لنقل بشكل اكثر دقة «طريق التركيب» مضادة له «بطريق التحليل». وفي الحالة الاولى ننطلق من معطيات الطبيعة الخالدة، اي التي لا تتغير ولا تتبدل. ولكن مع تدخل العقل من اجل تصحيح اخطاء الحواس. واما فيما يخص الحالة الثانية فسنعود اليها لاحقاً.

(١٥) ان تمزق النفس بين القلق/ والسكينة، او بين الشك/ واليقين يمكن التعبير عنه بشكل افضل من خلال المعادلة التالية:
حق، يقين، سكون، إمتاع
قلق، جَوَلان، طلب
برهان ـ فكر

(١٦) انظر «الهوامل والشوامل»، ص، ٣١٦. وفيما يخص القياس المستهدف هنا انظر: «تهذيب الاخلاق» ص ٤٠. وانظر ايضاً «الفوز الأصغر» ص ٢٤، ٢٥.

(١٧) انظر «رسالة في النفس والعقل»، ص ٣٩ (الترقيم العربي).

للانسان العادي أو المعرفة المختلطة والخاطئة لغير الفيلسوف[١٨]. والشيء الذي يميز بحث الفيلسوف عن غيره هو أنه لا يكتفي باكتشاف الأسباب الخاصة بعلم ما (أو بصناعة ما بحسب لغة مسكويه) وإنما يستعرض كل الأسباب الخاصة بكل العلوم حتى يصل إلى السبب الأول أو المبدأ الأعلى»[١٩]. من المعلوم أنّ مسكويه قد ألَّف «رسالة في النفس والعقل» كرد على سؤال وجّهه أحدهم اليه. ولكي يبين له طبيعة المسار الفلسفي فانه يقدم مثلاً محسوساً بعد ان ينبهه إلى ضرورة أن يذهب التحليل الى غايته النهائية. يقول بالحرف الواحد: «وقد عرفت مثالاً أنا راض به بشريطة ان نوفيه حقه ونستمر فيه حتى لا نقف عند بعض مبادئه التي ليست المبدأ الأول، بل نمضي حتى ننتهي الى الغاية الاخيرة فيه. وبيان هذا أن الحديد الذي يُستخرج من المعدن وهو زبدة لا يُقطع حتى يُطبع سيفاً، أعني أنه يُشكَّل بصورة السيف ويُعطى حده. فإذا صار كذلك، فليس يُقطع إلا بقاطع. وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع آمر يأمره بالقطع، وأن يكون أيضاً لآمره آمر حتى ينتهي إلى غاية من آمر لا يتقدمه آمر آخر. فان قطع السيف سارقاً، جاز ان يُنسب القطع الى علّته القريبة والى كل واحدة من العلل المتوسطة بينه وبين العلة الاخيرة التي لا علة تتقدمها. كما يقول القائل اذا سئل: ما الذي قطع اللص، فيقول: قطعه الحديد. فيُنسب الفعل إلى اقرب أسبابه. ومرة اخرى يقول: السيف، يعني بذلك الحديد مع صورته التي صيَّرته سيفاً، ومرة اخرى يقول قطعه السيَّاف، ومرة أخرى يقول قطعه صاحب الشرطة، ومرة يقول قطعه الأمير، ومرة يقول الخليفة، ومرة يقول قطعه صاحب الشريعة، ومرة يقول قطعه الآمر الأول الذي لا آمر قبله»[٢٠]. ان مثل هذا الإلحاح على شرح مفهوم السببية قد يبدو اليوم مضجراً ومملاً. ولكن هذا الإلحاح يبدو مشروعاً من الناحية التربوية (او البيداغوجية)، وبخاصة بعد ان نقرأ الأسئلة التي وجهها اليه التوحيدي. عندئذ تبدو لنا الغاية منها واضحة جلية. فالواقع انه حول معالجة مسألة السببية تتموضع نقطة القطيعة الأكثر خطورة بين فكر الفلاسفة/ وفكر المتكلمين والفقهاء. هنا يحصل الخلاف الاكبر بين أصحاب العقل/ وأصحاب النقل. فتوجُّه العقل ومضمون المعرفة يختلفان كلياً بحسب ما إذا اعتبرنا السبب «كباعث حاسم» أي كقوة مزوَّدة بفعالية خاصة ذات استقلالية ذاتية، أو على

(١٨) وبخاصة «أهل الكلام»

(١٩) المصدر السابق، ص ٣٧

(٢٠) المصدر السابق، ص ٣٨ ـ ٣٩

العكس بحسب اذا ما اعتبرناه كقدرة يخلقها الله فيه ويجعلها تتحرك كوسيط[٢١]. وليست هناك من طريقة أفضل لتوضيح هذا الاختلاف وتبيان انعكاساته ونتائجه إلا طريقة الفيلسوف. ينبغي أن نطرح هذا السؤال: كيف يعالج الفيلسوف تلك المشكلة الشهيرة المتعلقة بالجبر والاختيار (أي بلغتنا الحالية بالحتمية والحرية)؟ كيف يعالجها من خلال علاقتهما بسلوك الإنسان أو تأثيرهما على هذا السلوك؟ لقد ناقش مسكويه هذه المسألة في أحد أجوبته الاكثر طولاً في كتاب «الهوامل والشوامل» (ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦). وبدلاً من أن ينطلق من التصورات المجردة أو المسلمات الدينية التي لا تناقش، فإنه يبتدىء بتحديد الفعل بشكل عام وذلك عن طريق التفكير به كفعل (أو كما يقول الفعل من حيث ذاته). المقصود الفعل الصادر عن الفرد أو الفعل الفردي مع الأخذ بعين الاعتبار لوجهته الموجَّه اليها، أي «من حيث إضافته الى غيره» كما يقول مسكويه.

إن الانسان ينتمي إلى الجنس المعدني، النباتي، الحيواني، أو الى جنس الملائكة بحسب فيما إذا كان الفعل يصدر عنه بصفته جسداً طبيعياً، أو كائناً نامياً، أو كائناً مزوَّداً بروح ومعنى، أو كائناً عاقلاً وذلك على الترتيب. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الانسان أنواع كثيرة وإليها دواع، ولها أسباب، ويُنظر أيضاً فيها من جهات مختلفة، وتعرض لها عوائق كثيرة، وموانع مختلفة، بعضها طبيعية، وبعضها إتفاقية، وبعضها قهرية. ومتى لم يفصل الناظر في هذه المسألة هذه الأفعال بعضها من بعض، ولم ينظر في جهاتها كلها، إختلطت عليه هذه الوجوه، والتبس عليه وجه النظر فيها فعرضت له الحيرة، وكثرت عليه الشبه والشكوك. ونحن نبين هذه الحركات ونميزها ثم نتكلم على حقيقة الجبر والاختيار، فإن الأمر حينئذ يسهل جدا، ويقرب فهمه، ولا يعتاذ بمشيئة الله تعالى فأقول:

إن الفعل مع اختلاف أنواعه وتباين جهاته يحتاج في ظهوره الى أربعة أشياء: أحدهما الفاعل الذي يظهر منه، والثاني المادة التي يحصل فيها، والثالث الغرض الذي ينساق اليه، والرابع الصورة التي تتقدم عند الفاعل، ويروم بالفعل اتخاذها

(٢١) لم ينس التوحيدي ان يطرح سؤالاً على الاختلاف بين مصطلحي علّة/ سبب. انظر «الهوامل والشوامل» ص ٢٤. وانظر ايضاً لويس غارديه: «الله ومصير الانسان» ص، ٤٦ ـ ٤٨.

- **L. Gardet**: Dieu et le destinée de l'homme, P. 46-48.

في المادة، وربما كانت الصورة هي الفعل بعينه»[٢٢]. (ص ٢٢١).

ثم يستخدم مسكويه مصطلحي «القريب» و«البعيد» لكي يعقّد تحليله الحذر للمشكلة أكثر أو قل لكي يجعله أكثر دقة. يقول: «ثم إن كل واحد من الاشياء التي هي ضرورية[٢٣] في وجود الفعل ينقسم قسمين: فمنه قريب، ومنه بعيد. أما الفاعل القريب فبمنزلة الأجير الذي ينقل آلات البناء في اتخاذ الدار. والفاعل البعيد بمنزلة الذي يهندس الدار ويأمر بها، ويتقدم بجميع آلاتها». (ص ٢٢٢).

ثم ينتقل مسكويه الى دراسة الفعل من حيث وجهته وتأثيره على الآخرين بعد أن تحدث عنه بذاته ولذاته. يقول: «وههنا نظر آخر في الفعل ينبغي أن نتذكره وهو أنّا ربما نظرنا في الفعل لا من حيث ذاته ولكن من حيث إضافته الى غيره، مثال ذلك أنّا قد ننظر في فعل زيد من حيث هو طاعة لغيره او معصية، ومن حيث يحبه عمرو ويكرهه خالد، ومن جهة ما هو ضارّ لبكر ونافع لعبدالله. وهذا النظر ليس يكون في ذات الفعل بل في إضافته الى غيره». (ص ٢٢٣). (اي في تأثير الفعل على المفعول به أو على الآخرين).

ما إن يتبدّى لنا كل هذا التعقيد للفعل البشري، حتى نصبح قادرين على القول بان الاختيار يتمثل في فعل ما هو أفضل موضوعياً وذاتياً. وهذا ما يدل عليه اشتقاق كلمة الاختيار ذاتها (اختيار: افتعل من الخير). يقول مسكويه مضيفاً: «ان الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير، وهو افتعال منه واذا قيل: اختار الانسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير أي فعل ما هو خير له: إما على الحقيقة، وإما بحسب ظنه. وإن لم يكن خيراً له بالحقيقة، فالفعل الانساني يتعلق به من هذا الوجه، وهو ما صدر عن فكر منه، وإجالة رأي فيه، ليقع منه ما هو خيرٌ له. ومعلوم ان الانسان لا يفكر ولا يجيل رأيه في الشيء الواجب ولا في الشيء الممتنع، وانما يفكر ويجيل رأيه في الشيء الممكن. ومعنى قولنا الممكن هوالشيء الذي ليس بممتنع، واذا فرض وجوده لم يعرض عنه محال» (ص ٢٢٣). ولكن على الرغم من ان هذا النوع من الفعل يبدو حراً او اختيارياً الا انه لا ينجو من كل تلك المشروطية المذكورة السابقة. واذا لم نأخذ ذلك بعين الاعتبار نتجت كل تلك الأخطاء وانواع الخلط والانحرافات التي تصيب التحليل وتجعله عاجزاً عن فهم حقيقة معقدة أو

---

(٢٢) فيما يتعلق بالاسباب الاربعة لدى ارسطو انظر ج. مورو (الفهرس)، مصدر مذكور سابقا.

(٢٣) ولكن هذه المعطيات ليست كلها ضرورية بالنسبة لكل فعل. انظر ص ٢٢٢.

مركّبة ذات أوجه متعددة. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «وهكذا حال كل شيء مُركّب عن بسيط فإن الناظر في ذلك المركّب اذا نظر بحسب جزء من أجزائه الذي تركّب منه وترك اجزاءه الباقية تعرض له الشكوك الكثيرة من اجزائه الباقية التي ترك النظر فيها. والفعل الانساني وإن كان اسمه واحدا، فوجوده معلّق بأشياء كثيرة لا يتم إلا بها، فمتى لحظ الناظر فيه شيئاً واحداً منها، وترك ملاحظة الباقيات عرضت له الشكوك من تلك الاشياء التي أغفلها.

والمذهب الصحيح هو مذهب من نظر في واحد واحد منها، فنسب الفعل الى الجميع، وخصّ كل جهة بقسط من الفعل، ولم يجعل الفعل الانساني اختياراً كله، ولا تفويضاً كله، ولهذا قيل: دين الله بين الغلوّ والتقصير» (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥). ثم يخلص مسكويه الى القول مذكّراً بأولوية العقل: «وهذه الجهة التي تختص الانسان من جهات الفعل المتعلقة بالفكر، وإجالة الرأي المسمّى بالاختيار هي ثمرة العقل ونتيجته. ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة، بل يصير وجوده عبثاً ولغواً». (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦)

هكذا نلاحظ بعد الاطلاع على كل هذه المقاطع أن مسكويه لا يتحدث عن الله ولا عن الخلق اذ يتعرض لمسألة الفعل البشري. فالانسان العاقل والمستقل هو وحده المسؤول عن أعماله. إنه وحده المسؤول عن تحديد الاسباب والنتائج والانعكاسات الحالية أو المقبلة المترتبة على أعماله. ولكننا سنرى فيما بعد (في القسم المخصص لعلم النفس) كيف يُعاد إدخال البعد الالهي في هذه الفعالية التي تحسم مصير الانسان. ولكن لنترك ذلك جانباً الآن ولنهتم فقط بدراسة درجة الثقة والمسؤولية التي تُولى للعقل في بلورة التأويل السببي[٢٤].

في «رسالة في النفس والعقل» يطرح السائل على مسكويه هذا السؤال: «هل هناك من أشياء يقينيّة ولا برهان عليها؟ وهل يمكن ان تكون معتدّة في العلوم؟». ويجيب مسكويه قائلاً: «إن هذه أشياء كثيرة هي معلومة لنا ولا برهان عليها، وهي تنقسم قسمين احدهما كالأمور الإقناعية[٢٥] التي تقوم الأدلّة عليها، أي التي يُكتفى بها في سكون النفس والثقة. وإن لم نسمّها برهانا بمنزلة الأمور الجدلية والخلفية

(٢٤) انظر كيف طبق هذا النمط من التحليل ذاته على كلمة «مزاج» في «رسالة في النفس والعقل» ص ٣٦ وما تلاها.

(٢٥) اي «الأمور الإقناعية».

والخطابية. فإن لهذه الأشياء مراتب من الإمتاع شافية لنا وإن لم تبلغ منزلة البرهان. ومثال ذلك من البصر بالعين، فإنّا نبصر اشياء من المبصرات في ضوء الشمس ونبصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظل ونبصر أشياء فيما هو دون ذلك الضوء، فلا ينبغي أن نمتنع من البصر ونقول لا نصدق بهذه الرؤية لانها في دون ضوء الشمس أو لا نبصر شيئاً من المبصرات دون ان تطلع عليها الشمس. فانّا متى فعلنا ذلك فاتنا شيء كثير من المُبصَرات النافعة لنا. وكما أن مراتب المُبصرات بالعين كثيرة وبعضها أحلى من بعض، فكذلك حال المعلومات بالعقل، إلا أن بعضها، وإن كان دون بعض، فليس يمنعها ذلك من اعتقادها وإنزالها منزلة العلوم وإن لم نسمّها برهاناً. وذلك أنّ الاشياء المبرهَنة والتي تطمع أن تقوم عليها ببرهان هي شيء يسير بالإضافة إلى سائر الأشياء التي نتعلمها ونحرص عليها[٢٦].

وأما القسم الآخر فهو ما تكون مرتبته أعلى من البرهان، وذلك كالقضايا الأُوَل وكالبرهان نفسه. وقد قلنا إن البرهان لا يُعلم ببرهان، والا لزم وجود براهين لا نهاية لها...» (رسالة في النفس والعقل، ص ٤٤ ـ ٤٥).

نستنتج من هذا النص إذن أن هناك مجالين للبراهين القاطعة، مجالين يمتثل فيهما العقل للمقترحات التي يلتقيها. والبرهنة هنا ليست فقط محشورة في منطقة ضيقة جداً، وإنما هي تعتمد أيضاً وبشكل صارم على المقترحات الأولى (أو «القضايا الأوَل» بحسب لغة مسكويه). كما وتعتمد على هذه «الأمور الإقناعية» التي يمكن أن تقدم لنا التحديدات والتعريفات[٢٧]. وهذه الحالة هي التي تفسر لنا ذلك المظهر الببغائي (او التحصيل حاصل) للمعرفة الناتجة عن مثل هذه المنهجية. فنحن منغلقون هنا داخل مسلمات بدهية تدعم بعضها بعضاً وتضطرد بشكل متلاحق إما من أجل أن تتوصل الى الواحد الأول بحسب الخط الصاعد، وإما من اجل ترتيب التعددية الكثيرة بحسب الخط النازل. ولهذا السبب يمكننا أن نعيد بناء كل النظام الفلسفي المذكور انطلاقاً من أي مستوى من مستويات السلم الكوني ـ البيولوجي[٢٨].

---

(٢٦) نحن الذين نشدّد تحت الكلمات لكي نبين كيف ان «الفلاسفة» في الوقت الذي يثقون فيه بالعقل يشعرون تمام الشعور بمحدودية المعرفة العقلانية او البرهانية. ان وجهة النظر المنطقية هذه تمهد للمفهوم اللاهوتي.

(٢٧) يمكننا ان نوضح هذا المفهوم عن طريق خطين متصالبين تشكل نقطة تقاطعهما (A) البرهنة المبتغاة. وأحد هذين الخطين يرتفع نحو الأعلى ويمثل اليقين او المعرفة الصحيحة. واما الثاني فيهبط نحو الأسفل ويمثل المعرفة الامتثالية او الاحتمالية.

(٢٨) سوف نعود إلى هذه الفكرة في الفصل التالي.

بالطبع لا ينبغي أن تُفسَّر ملاحظتنا هذه باعتبارها نقداً سلبياً لموقف مسكويه الفلسفي، ثم من خلاله، لكل الفلاسفة العرب ـ المسلمين. فنحن نرفض أن نطلق أي حكم قيمة على نظام فلسفي سابق باسم تصوراتنا العلمية الحالية (أو باسم التقدم الهائل الذي حققه العلم في عصرنا قياساً الى عصر مسكويه). لا نريد ان نظلم القدامى ونحاكمهم على معايير غير معايير عصرهم. إننا نحاول تحاشي الإسقاط أو المغالطة التاريخية. فنحن نعلم أن لكل فترة من فترات التاريخ علمها الخاص وإمكانياتها الخاصة. وهذا العلم تُثمَّن قيمته اولاً من كونه رؤيا متكاملة عن العالم أو خطاباً متماسكاً تتمرأى فيه الروح وتنظر الى نتائج جهودها التي بذلتها من أجل تنظيم العالم أو ترتيبه وتصنيفه وفهمه في لحظة ما من لحظات التاريخ. وفي المرحلة التاريخية التي تهمنا هنا، نلاحظ أن المعرفة كانت تتمثل فيما يلي: إقامة التوافق بين نمط معين من أنماط تصوُّر الواقع، وبين نمط معين من أنماط تصور الله وأسرار العالم. هذا يعني أن التصور (او الإدراك) كان دائماً مصبوغاً أو مثاراً او مشوهاً في الغالب من قبل التصورات الأسبقية الجبارة التي كانت تهيمن على أناس تلك الفترة وعلى أناس العصور الوسطى بشكل عام. نقصد بالتصورات الأسبقية هنا تلك المستمدة من التراث المقدس أو الدنيوي. صحيح أن المنهجية الارسطوطاليسية قد حفزت التصور على ان يقيم علاقة مباشرة بين الروح والأشياء. ولكن فيزياء الكلمات المنشَّطة من قبل الخطاب المتركّز على الواحد الأول قد أحلَّت علاقة ذهنية صرفة محل العلاقة المحسوسة والمباشرة السابقة. وسوف نرى فيما بعد كيف اننا في كل مرحلة من مراحل المعرفة فاننا نترك عالم الأشياء لكي ندخل في عالم الكلمات التي تدعم العالم الداخلي الحميميّ وتعبر عنه.

ان مساراً معرفياً كهذا يولّد الحاجة الى بناء نظام متماسك. ويتوصل الفيلسوف الى إرضاء هذه الحاجة عن طريق منهجية ثالثة: هي التصنيف. ومن المعلوم ان التصنيف قد فرض نفسه لدى ارسطو بصفته منهجية خصبة وضرورية لتهيئة التحديد الطبيعي فيما يخص الكائنات الحية. وقد توصل ارسطو الى نتائج غنية ودائمة في هذا المجال(٢٩). ولكن تدخّل الشرّاح بعد ارسطو، وبخاصة

(٢٩) انظر كتاب ل. بورجي «الملاحظة والتجربة لدى ارسطو»، باريس ١٩٥٥. وانظر ايضا ج. م. لوبلون: «ارسطو، فيلسوفاً للحياة». وهو بحث كتب كمقدمة لكتاب الحيوان.

- **L. Bourgey**: Observation et expérience chez Aristote, Paris, 1955.

- **J.M Le Blond**: Aristote philosophe de la vie. (introduction à l'edition du De Partibus animalium) Paris, 1945.

بورفيروس[٣٠]، قد أدّى الى تعميم التصنيف على كل المجالات وتحويله الى تمارين مدرسية تجريدية وتكرارية. لقد تحول التصنيف على يد الأتباع والمقلدين الى غاية بحد ذاته في حين أنه كان وسيلة للملاحظة والعيان أي لملاحظة الواقع وتصنيف أشيائه المحسوسة. اقصد ملاحظة الظواهر وتراكم هذه الملاحظات والوقائع ثم جردها وتصنيفها بحسب الأنواع والأجناس. وهكذا راح شرّاح ارسطو يشكلون خمسة أصناف مطابقة لتلك الأنماط الخمسة المثبَّتة في مقدمة المقولات. أقصد تلك المقدمة التي كتبها بورفيروس الصقلي لشرح كتاب المقولات لارسطو. وقد اشتهرت هذه المقدمة باسم «الإيزاغوج». ويعتقد انها كتبت حوالي عام (٣٠٥) للميلاد أو بعد ذلك بقليل، وقد أصبحت مرجعاً للفكر الأوروبي طيلة القرون الوسطى، أو حتى نهاية القرن الثاني عشر تحديداً. واصبحوا يرددونها وينسجون على منوالها ويحفظونها عن ظهر قلب وهكذا يتجمَّد الفكر ويتحول الى نمط رتيب. وهذه المقدمة الطويلة جداً مؤلفة من خسمة فصول، وهي مكرّسة لشرح المفاهيم الخمسة الاساسية التي كان ارسطو قد درسها من قبل: أي النوع، والجنس، والاختلاف النوعي، والاختلاف الخاص، والحادث العَرَضي. ولكن هذه المقدمة من كثرة ما بسَّطت كتاب المقولات الاساسي، ساهمت في تعميم الصورة السكونية والمراتبية الهرمية للعلم الارسطوطاليسي[٣١]. وسيطرت هذه الصورة المدرسانية او السكولاستيكية على كل القرون الوسطى اللاتينية ـ المسيحية، كما سيطرت على الجهة العربية ـ الاسلامية من قبل. (هكذا جمد فكر ارسطو او قل جُمِّد من قبل النزعة السكولاستيكية او المدرسانية الاجترارية التي فقدت نبض الروح). ومسكويه لم يتعرض فقط، كالكثيرين غيره، لتأثير هذه المقدمة الشهيرة التي كتبها بورفيروس، وإنما اطلع على ذلك التفسير الخاص «برسالة الأخلاق الى نيقوماخوس»[٣٢] واستخدمه لأغراضه الخاصة. وهو تفسير مؤلف من اثني عشر كتاباً. يضاف الى ذلك ان كل الرؤيا الافلاطونية الجديدة هي ايضاً متأثرة وخاضعة لفكرة المراتبية الهرمية للكائنات اي ترتيب كائنات الوجود بشكل هرمي. وهي فكرة ارسطوطاليسية تقول بان كل الكائنات تصدر عن الواحد الأول (او الموجود الأول) وتتنزل بشكل تراتبي هرمي بحسب اهميتها في سلّم الخلق. هكذا نجد ان جميع

(٣٠) انظر الموسوعة الاسلامية، مادة «فرفوريوس»، وقد كتبها الباحث المستشرق ر. فالزر.

(٣١) انظر ج. مورو، مصدر مذكور سابقا، ص ٢٧٩ وما تلاها.

(٣٢) انه يحيل إلى ذلك في «تهذيب الاخلاق»، ص، ٩١.

الأدبيات التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تغذّي التكوين العلمي للفيلسوف العربي كانت تقوّي من قيمة التصنيف بصفته منهجية منطقية تهدف إلى ترتيب المعرفة او تصنيفها. وكانت هذه المنهجية تهيمن على كل التعليم السائد آنذاك. ينتج عن ذلك بشكل خاص كل تلك التصنيفات العديدة للعلوم، وهي تصنيفات ترسخ، بحسب رؤية ارسطوطاليس، نظاماً للمعرفة «بالنسبة لنا» او «بحد ذاته»[٣٣]. وسوف نتفحص في الفصل القادم عن كثب ذلك التصنيف الذي اقترحه مسكويه للعلوم والمشاكل التي يطرحها أو يثيرها. وأما الآن فسوف نكتفي بالتحدث عن بعض تطبيقات هذه المنهجية.

وأول ملاحظة نسجلها هي التالية: ان قارىء الأدبيات الفلسفية العربية، وبخاصة «تهذيب الأخلاق» لا يسعه الا ان يُدهَش حقاً امام تواتر الكلمات التي تعبر عن فكرة المراتبية الهرمية. نذكر من بينها الكلمات التالية: «مراتب»، «منازل»، «مقامات»، «درجات»، «أفق»، «تفاضل»، «متفاوت»[٣٤]. فبالنسبة لكل حقيقة محسوسة او منفصلة هناك درجات من المساهمة في الكينونة أو في الوجود. كل شيء له مراتبه ودرجاته بالقياس الى الحالة العليا المباشرة التي يستمد منها تماسكه وقيمته. بالطبع فان الخاصيات المعزوّة الى الجواهر تختلف بحسب مستوى النُبل الذي يتوصل اليه كل جوهر. وهكذا تتشكل لدينا جداول تصنيفية تبسيطية جدا، وقد قدم لنا مسكويه مثالين هامين عليها وشديديّ الدلالة.

والمثال الاكثر اتساعاً لأنه يشمل كلية الكائنات الموجودة هو ذلك الذي أراد به ان يحدد مكانة الانسان العاقل في الكون. يقول مسكويه بهذا الصدد ما يلي: «ان الاجسام الطبيعية كلها تشترك في الحدّ الذي يعمّها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها» (تهذيب الاخلاق، ص ٧٨). فاذا ما انطلقنا من مرحلة الجماد وارتقينا في سلم الكائنات الى أعلى وصلنا الى مرحلة وحدة الكل والسعادة التأملية بعد ان نكون قد مررنا «بأفق» المرحلة النباتية، فالحيوانية، فالبشرية، فالملائكية (وهي أعلى مرتبة). ومن أفق الى آخر، أو من مرحلة إلى أخرى، نجد ان الموجودات تحتل درجات متراتبة فوق بعضها البعض. يحصل ذلك

(٣٣) فيما يخص هذا التمييز انظر: بيير اوبنك «مشكلة الكينونة لدى أرسطو»، باريس، ١٩٦٢.
- **P. Aubenque**: Le problème de l'etre chez Aristote, Paris, 1962.

(٣٤) سترى فيما بعد ان تصنيف العلوم سوف يحاول جاهداً ان يقلّد النظام الطبيعي للأشياء والكائنات.

الى درجة اننا نمتلك عدداً كبيراً من الأصناف التي تحتل مراتبها الخاصة في سلم الكائنات وتساهم في الوقت نفسه، قليلاً او كثيراً، في رغبة الكمال والتمام التي تنفخ الحياة في الكلّ. (الكلّ بمعنى وحدة الكائنات والموجودات في الكون). وحده الانسان قادر، بفضل ملكَته العقلية، على تجاوز أفقه الخاص والارتفاع الى مستوى الملائكة(٣٥)...

واما المثال الثاني الذي قدمه مسكويه فعلى الرغم من انه محصور بالمعجم الاخلاقي الا انه شديد الدلالة على ذهنية معينة أو طريقة معينة في التفكير. وعلى الرغم من انه مأخوذ عن مصدر اغريقي (ربما عن طريق وسيط عربي)(٣٦)، الا ان جدول الفضائل والرذائل الذي قدمه لنا مسكويه في «تهذيب الاخلاق» يتميز بالتطرف في تطبيق المنهجية. فهو يستخدم التحديد الارسطوطاليسي للفضيلة بصفتها قيمة وسطاً بين حدين متطرفين او طرفين هما الرذائل. وهو يعامل الفضائل الاربع الرئيسية بصفتها انواعاً. وفيما هو يفعل ذلك نجده يعدد الأجناس الخاضعة لكل نوع. وهنا تصل النزعة التصنيفية بالمؤلف الى حد التمثيل الهندسي. لنستمع اليه يقول: «وقد نجد للفضيلة الواحدة اكثر من طرف واحد. وذلك اذا تصورنا الفضيلة مركزاً وأخرجنا منه خطاً مستقيماً فحصلت له نهاية أمكننا ان نخرج من الجانب المقابل له خطاً آخر على استقامته، فتصير له نهاية أخرى، وتصيران جميعاً مقابلتين للمركز الذي فرضناه فضيلة، إلا ان إحداهما تجري لها مجرى الإفراط والغلوّ، والأخرى تجري مجرى التفريط والتقصير. وإذ قد فُهِم ذلك، فليُعلم ان لكل فضيلة طرفين محدودين يمكن الإشارة اليهما وأوساطاً بينهما كثيرة لا نهاية لها، ولا يمكن الاشارة اليها، إلا أن الوسط الحقيقي هو واحد، وهو الذي سميناه فضيلة.

ثم ليُعلم أنّا بحسب هذا البيان نجعل أجناس الرذائل ثمانية لأنها ضعف الفضائل الأربع التي تقدم شرحها وهي هذه: التهوّر والجبن طرفان للوسط الذي هو الشجاعة، الشره والخمود طرفان للوسط الذي هو العفّة، الجهل والدهاء طرفان

---

(٣٥) من اجل تفسير كل هذه الفقرة انظر ترجمتنا الفرنسية لكتاب «تهذيب الاخلاق»، منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، عام ١٩٦٩.

- **M. Arkounn**: Traité d'éthique, Damas, 1969.

(٣٦) انظر م. س. ليونس: «رسالة اخلاق اغريقية»، مصدر مذكور سابقا.

- **M. c. Lyons**: A greek ethical treatise.

للوسط الذي هو الحكمة...»[٣٧].

هكذا نجد أنه حتى عندما كانوا يعالجون مسائل أخلاقية أو ميتافيزيقية فإنهم كانوا يخضعون لسحر النموذج الذي تمثله الهندسة أو الرياضيات. فالتقسيم، والمعادلات الرياضية، والمتقابلات، والنِّسَب تشكل الأهداف المعترف بها لكل جهد فكري يتركز على الكثرة التعددية. وذلك لأن الأمر يتعلق، كما سنرى فيما بعد، بالتوصل الى الهدف الأسمى. إنه يتعلق بتوصيل النفس العاقلة الى موطنها العلويّ أو السماوي بفضل الجهد الفكري والتقشف الذهني أو الفلسفي. إنه يتعلق بإيصال الروح إلى ذلك المكان السعيد الذي تحدّث عنه بودلير في بيتين خالدين من الشعر:

«هناك، حيث لا يوجد الا النظام والترتيب والجمال
هناك، حيث لا يوجد الا الترف والهدوء والشهوة الحسِّية»[٣٨].

(بالطبع فإن الشعر لا يترجم. والبيتان في الفرنسية اقوى بكثير من ترجمتهما العربية) ـ المترجم.

إن الفيلسوف، إذ أخضع نفسه للتقشف الفكري والقواعد الصارمة من اجل اقتناص الحقيقة أو إعادة اقتناصها، لم يكن يهدف فقط إلى تحقيق خلاصه الشخصي. وإنما كان يفكر أيضاً بالآخرين. فأخلاقية المعرفة تجبره على مساعدة اشباهه ودفعهم الى قبول نفس التمارين العقلية والتقشف الذهني. ولكن لكي يتوصل الفيلسوف الى السامع أو الى القارىء فانّ عليه أن يستخدم تقنيات العرض وان يعرف كيف يسيطر عليها. وهي تشبه استطالة أو استمرارية لتقنيات التحري والتفحص أو تجسيداً لها في الخطاب.

إنّ حب التعليم أو الهوس به يتبدّى لنا واضحاً جلياً في كل أعمال مسكويه. وقد عرف كيف يمارس هذه المهنة عن طريق السيطرة على تقنيات «الأدب» والتوفيق بينها وبين الإخلاص الصارم لمبادىء «فنه». أو لكي نقول الفكرة بطريقة أخرى: فإنّ أعماله تتيح لنا أن نتحدث عن التحويل المتبادل الذي أصاب كلا الأسلوبين: أسلوب الأديب وأسلوب الفيلسوف. فاذا كان الفيلسوف قد قدّم بعض

---

(٣٧) انظر «تهذيب الاخلاق»، ص، ٢٢٤. ينبغي ان نلاحظ ان مسكويه يضيف فضيلة اساسية خامسة هي: الجود.

(٣٨) انظر ديوان بودلير: «أزهار الشر». وقد أثرت عن قصد هذه الابيات الشعرية لكي أشير إلى بعد أساسي من أبعاد الفلسفة العربية ـ الاسلامية.

التنازلات «للأدب» عن طريق التخفيف من لغته الجافة والتقنيّة، وعن طريق حذف المعادلات والبراهين الصعبة جداً، ثم عن طريق التراجع عن التحليلات التجريدية أكثر مما ينبغي، وعن طريق استخدام تصويرات علمية وضرب الأمثلة المعاشة التي تريح النفس، إذا كان قد قدّم كل هذه التنازلات للأدب، فانه أدخل في كتاباته كتعويض عن ذلك صرامة منطقية واستمرارية تواصلية، بل وحتى بعض التوتُّر في أسلوب العرض. وهكذا وازن بين الروح الأدبية والروح الفلسفية.

التنازلات التي قدمها «للأدب»

كان ياقوت الحموي قد وجد عبارة ناجحة جداً لوصف شخصية التوحيدي عندما قال بأنه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»[٣٩]. واذا كنا لا نستطيع القول بأن مسكويه كان يمتلك نفس الثقافة اللغوية او نفس الاسلوب الأدبي الرائع الذي كان يمتلكه التوحيدي، فاننا نستطيع القول بانه كان يستحق على الأقل لقب «فيلسوف الأدباء». فهو من بين كل مثقفي جيله احد اولئك الذين ساهموا أكثر من غيرهم في نشر بعض الاهتمامات ذات الطبيعة الفلسفية. وكان هو نفسه أحد أعضاء تلك الطبقة المدعوة بالكتّاب الذين يتبعون في كل مسألة طريقة الأجوبة البسيطة ولكن المرضية بالنسبة لأولئك الذين يحبون جذب الانظار أكثر مما يهتمون بالتعمق في فهم الاشياء. وفي مثل هذا الوسط ولأجل ذلك الجمهور بالذات تم تحقيق التراسل بين «فيلسوف الادباء» (أي مسكويه)، وأديب الفلاسفة (اي التوحيدي). ونتج عن ذلك كتاب «الهوامل والشوامل». ولأجل ذلك الجمهور أيضاً ألّف مسكويه كتبه الأخرى. هكذا ألف منتخبات من الحكمة (الحكمة الخالدة)، وتاريخاً كونياً (تجارب الأمم)، ورسالة في الاخلاق (تهذيب الأخلاق)، وأجوبة على أسئلة (الهوامل والشوامل). ونلاحظ ان جميع المؤلفات «الأدبية» لها علاقة بأسلاف سابقة (أسلاف كلاسيكية).

وبالتالي فلا ينبغي أن نشعر بالدهشة اذا ما وجدنا فيها مجريات وأساليب مألوفة. وأول هذه الاساليب رفضه لاستخدام التقنيات المعقدة جداً أو الجافة أكثر من اللزوم. وقد عبّر عن ذلك بكل وضوح في مقدمة «الهوامل والشوامل» حيث حصر التخوم التي لا ينبغي عليه ان يتعداها. لنستمع اليه يقول:

(٣٩) انظر معجم الأدباء، جزء (١٥)، ص ٥.

«وشرطنا اذا تكلمنا في مسألة أن نبين عويصها، ونشرح مشكلها، فاذا تعلّق ذلك بكلام مسبوق اليه مقرّر، وأصل محكوم به مثبّت، قد شرحه غيرنا وبيَّنه، لا سيما رجل مشهور بالحكمة، عالي الدرجة فيها، أرشدنا اليه، ودللنا على موضعه، فاني رأيت فعل ذلك أولى من تكلُّف نسخه ونقله والتكثُّر به مع ذكري إياه إيماءً واختصاراً، وبالله التوفيق» (الهوامل والشوامل، ص ٤).

والدليل على ان مسكويه ليس فيلسوفاً محضاً او صرفاً هو ذلك الفرق الواضح بينه وبين ابن سينا او الفارابي مثلا. فهذان الاخيران ينخرطان في تعليقات وشروحات وعرة جداً ومليئة بالمصطلحات التقنية والمناقشات المدرسية الدقيقة والأكاديمية جداً (مناقشات سكولاستيكية، من «سكولا»، اي مدرسة باللغة اللاتينية). اما هو، اي مسكويه، فيتجنب الصعوبة ويتحاشى استخدام اللغة الاكاديمية والمصطلحية المحضة. او قل انه امام ذلك العدد الهائل من المراجع التي أصبح الفيلسوف يمتلكها في اللغة العربية بعد انتهاء عصر الترجمات، فان الشيء المهم والأهم هو كيفية توجيه التلامذة الشباب وكذلك الهواة نحو القراءات المناسبة لكل موضوع. ينبغي ان نعرف كيف نقرأ، وما هي الأولويات. ومسكويه كان تربوياً حقيقياً. ربما كان يمكن لبعضهم أن يروا في هذه المهارة التربوية موقفاً يهدف الى التغطية على عدم كفاءة مسكويه فلسفياً. ويساعد على ذلك اتهام التوحيدي له، وكذلك قصة مشاجرته مع ابن سينا. والواقع انه لا يمكن إنكار أن مسكويه قد امتنع عن الانخراط في المسائل النظرية (أو الفلسفية) بشكل مطول. نضرب على ذلك مثلاً حديثه عن العقل بالقوّة وكيف أنه يتحاشى معالجة الموضوع حتى نهايته. يقول: «فإذن النفس هي عاقلة بالقوة وانما يخرجها الى الفعل العقل الذي هو بالفعل. وهذا العقل الذي هو بالفعل ليس يعقل معقوله على جهة الخروج الى الفعل ولا سبيله في علومه هذا السبيل. بل الاشياء الأولية ليس لها سبب ولا مبدأ من غير ذات العقل، بل تلك الأوائل هي العقل وهي المعقول. وخارج هذا العقل شيء آخر هو سبب له. فغمض الكلام فيه، بل أظن ان من جميع هذا المأخذ الذي سنح الكلام فيه مما بدأت به غموضاً. وسأعدل عنه الى بيان آخر ان شاء الله تعالى ذو الحول والقوة» (رسالة في النفس والعقل، ص ١٤).

وفي «الفوز الأصغر» ترد ملاحظة مماثلة تماماً، وذلك أثناء حديثه عن مشاكل النفس أيضا. يقول: «إن الكلام في النفس وتحقيق ماهيتها وقسطها من الوجود وبقائها بعد مفارقة البدن أمر مستصعب غامض (الفوز الأصغر، ص ٣٣).

في الواقع أن هذه الاعترافات المتكررة التي تصدر عن مسكويه من وقت لآخر تعبر عن محدودية الذكاء البشري وعجزه عن سَبْر غيب الواحد الأول. (او الصانع، او المحرّك الأول، أو الموجود الأول، الخ. اي الله بلغة المؤمنين). ولا ينفع في شيء أن نضجر من هذا الوضع أو نملّ او نتّهم مسكويه بالعجز والقصور الفلسفي كما يفعل التوحيدي وغيره. لا. ينبغي علينا بالأحرى أن نعترف بتواضعنا وقصورنا البشري وإيماننا. كما وينبغي أن نعتبر الفلسفة (أو المعرفة الفلسفية) بمثابة الإعداد «لجهل أكثر نبلاً من كل العلم السابق» اي الجهل امام غيب الله. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «فيكون هذا الجهل اشرف من كل علم سبقه، وهو من الصعوبة والغموض ، بحيث تراه». ثم يضيف قائلاً: «ولو كان الى معرفة هذا الموضع طريق غير ما ذكرناه لسلكه القدماء وأهل الحرص على إشاعة الحكمة وإذاعتها. فانهم (رضي الله عنهم) ما أسفُّوا ولا بخلوا، ولكن لم يجدوا الى هذا المطلوب الا طريقاً واحداً فسلكوه وسهَّلوه بغاية جهدهم، ودلّوا عليه، وأرشدوا اليه، وهو غاية سعادة البشر، فمن اشتاق اليه فليتكلَّف الصبر على سلوك الطريق اليه صعباً كان او سهلاً، وطويلاً كان أم قصيراً، على عادة المشتاق فانه يسلك السبيل الى الظفر بمحبوبته كيف كانت، غير مفكر في الوعورة والبعد. ومن لم يُعطَ الصبر على هذا السلوك فليقنع برخص الألفاظ والصفات المطلقة له في الشرائع الصادقة المعتادة، وليصدّق الحكماء والأنبياء والمقتدين بهم، وليحسن الظن، فليس يجد غير هذين الطريقين. والله وليّ المعونة والتوفيق»[٤٠] (الهوامل والشوامل، ص ٦٠).

بما ان مسكويه كان قد قرأ الأدبيات الفلسفية الجديرة بهذا الاسم، وبما أنه كان يمتلك، بصفته خازناً للمكتبة، كل المراجع الضرورية، فانه أعطى الأولوية للتعليم التطبيقي او العملي. ذلك ان إصلاح الاخلاق كان شعاره، وكذلك العمل من اجل حلول عهد المدينة الفاضلة. وهذا هو الطريق الموصل الى «السعادة القصوى للبشر». والواقع أن طريقته في تلخيص مصادره أو في الاستشهاد بها تبرهن على انه قد هضم قراءاته جيداً وانه لن يتراجع أبداً عن الحس النقدي. وعلى الرغم من انه يستخدم مصطلحات عديدة من أصول ومشارب فكرية مختلفة، إلا ان كتاباته او شروحاته لا تبدو مصطنعة او منزوعة بشكل تعسفي من سياقها. بمعنى أنه يعرف

(٤٠) انظر الفكرة نفسها في «رسالة في النفس والعقل»، ص ٣٢.

كيف يطبق المصطلحات والمفاهيم التي يستعيرها من هنا أو هناك. وهذا يدل على مدى استيعابه او هضمه للفكر الذي يطلع عليه. وقد نجح في كسب ثقة القارىء عن طريق ذكر مراجعه بدقة عندما يتعلق الأمر بفلاسفة كبار او مبجّلين. ولا يتردد احياناً عن تبيان اتفاقه مع هذا المؤلف، أو اختلافه مع ذاك[٤١]. ثم انه يأخذ الأمر على عاتقه ويتحمل مسؤوليته كاملة اذا ما بدا له الموضوع المطروق مهماً او مُعالجاً بشكل سيّىء قبله (أو غير معالج على الاطلاق). يقول كرد على المسألة[٤٢] رقم (٨٨): «هذه المسألة كما حكيت ووصفت (الكلام موجه للسائل أي التوحيدي) من صعوبتها على أكثر الناس، والتباس وجه الحكمة فيها على أصناف أهل النظر حتى صار الكلام فيها مشبهاً بقائم الشطرنج الذي يتنازعه الخصمان إلى أن يقطعهما الكلال والسآمة فيطرحونها قائمة، ثم يعودون فيها مجلساً بعد آخر، فتكون صورتهم فيها واقفة بحالها. وكنت أحب ان أُفرد فيها مقالة تشتمل على جملة مستقصاة تشفي وتكفي عندما سألني بعض الاخوان ذلك. فان أمثال هذه المسائل المتداولة بين الناس، المشهورة بالشك والحيرة ليس ينبغي ان يُقنع فيها بأمثال هذه الأجوبة التي سألت انت فيها الإيجاز الشديد، وضمنتُ انا فيها الإيماء الى النُكت، لا سيما وأنا أعرف في معناها كلاماً مبسوطاً لأحد ممن تقدمني حتى اذا أومأت بالمعنى اليه أحلت بالشرح عليه. ولكنني لما انتهيت اليها بالنظر لم يجز ان أخليها من جواب متوسط بين الإسهاب والإيجاز. وانا مجتهد في بيانها، وإزالة ما لحق الناس من الحيرة فيها» (الهوامل والشوامل، ص ٣١٥).

وكذلك الأمر فيما يخص موضوع العدالة فهو يعتذر لأنه لا يستطيع معالجته بطريقة مقتضبة وشافية: «ولشرح هذا الكلام وتحقيق ماهية القول في العدل وذكر أقسامه وخصائصه بسطٌ كثير لم آمن طوله عليك وخروجي فيه عن الشريطة التي اشترطتها في أول الرسالة من الإيجاز. ولذلك أفردتُ فيه رسالة ستأتيك مقترنةً بهذه المسألة على ما يشفيك بمعونة الله. ولو أصبنا فيه كلاماً مستوفى لحكيم مشهور، أو كتاباً مؤلفاً مشروحاً لأرشدنا إليه على عادتنا، وأحلنا عليه كرسمنا، ولكنّا لم نعرف فيه إلا رسالة لجالينوس مستخرجة من كلام افلاطون، وليست كفاية في هذا

---

(٤١) وهو يحدد أيضاً بان هذا الكتاب او ذاك موجود بسهولة ومترجم بشكل جيد. انظر امثلة على ذلك في «الهوامل والشوامل» ص ٣١ ـ ٣٢.

(٤٢) هذا هو أحد الاسئلة الاكثر جرأة «وحداثة» في الكتاب. وذلك لأنه يطرح مشكلة العدالة المحسوسة من خلال الميزة الشخصية او الجدارة الشخصية وانظر أيضاً «تهذيب الأخلاق»، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

المعنى، وانما هي حضٌّ على العدل، وتبيينٌ لفضله، وأنه أمرٌ مُؤثَرٌ محبوبٌ لنفسه»[٤٣] (المصدر السابق، ص ٨٥).

هكذا نلاحظ أن الهاجس التربوي (او البيداغوجي) لا يزال مهيمناً لدى مسكويه. فهو يجب أن يوصل أفكاره الى القارىء على أحسن وجه. ومسكويه لا يعامل جمهوره باستخفاف او لا مبالاة، على العكس تماما. ونلاحظ أنه لكي يرضي نفسه فكرياً ولكي يجعل تعاليمه أكثر فعالية فانه يفرض على نفسه اذا لزم الأمر الجهد الضروري لمعالجة موضوع جديد او مُهمَل (اي لم يتطرق اليه أحد من قبل). واما فيما يخص الباقي فانه يعتقد انه من غير المفيد أن نزعج المبتدىء بتنظيرات جافة جداً أو تجريدية أكثر من اللزوم. ولماذا يفعل ذلك ويثقل على قرّائه اذا كانت الكتب المختصة متوافرة لدى الجميع؟ فالشيء المهم او الشيء الملحّ في نظره هو إثارة الفضول الفلسفي وتنميته لدى المبتدئين. وهذا الفضول أو هذا الاستعداد للأندهاش هو الذي يدفع بهم إلى استشارة الكتب الاختصاصية الكبرى[٤٤]. (وهكذا ينتقل الطالب من التبسيط إلى التعقيد).

ولكن على الرغم من كل ذلك فان الكتابة الفلسفية لا يمكنها أن تتجنب الوعورة والتجريد، وهما شيئان يتعبان «الأديب» ويضجرانه. فما العمل؟ لكي يخفّف مسكويه من آثار ذلك فانه يلجأ الى طريقتين عزيزتين على الأدب: المقارنة من جهة، وضرب الأمثلة الحية او المعاشة من جهة أخرى (أو ضرب الامثلة الادبية ولكن بشكل اكثرندرة).

فيما يخص الفلسفة نلاحظ أن المقارنة تفسح المجال الى جملة من الصور الخيالية العلمية المستعارة في معظمها من الأدبيات الاغريقية. ولكن القارىء العربي غير المطلع يتلقاها وكأنها جزء لا يتجزأ من البلاغة العربية. بالطبع فإن الهدف العلمي (ان لم نقل العلموي) يظل هو الغاية الأولى للفيلسوف، ولكنه يستعير هكذا من اللغة الادبية بعض اساليبها الإغرائية الجذابة. وعلى هذا النحو يتم تغليف الافكار

---

(٤٣) انظر مادة «جالينوس» في الموسوعة الاسلامية. ولكن المختصين في أعمال جالينوس لا يذكرون انه كتب رسالة في العدل. ولا يبدو مع ذلك ان مسكويه يفكر هنا بتلخيص كتب تيماوس او Timée، القوانين، الجمهورية، من قبل جالينوس، والتي ترجمت من قبل حنين بن اسحاق. انظر كراوس - ڤالزر، افلاطون العربي، ١، ١٩٥١(Plato Arabus).

(٤٤) في «رسالة في النفس، والعقل»، ص ٢٤. وهو يلح ايضا على ضرورة استخدام «الكثير من النعومة والحيطة» في التعليم، او في تقديم المعلومات للتلاميذ.

الفلسفية العويصة بأثواب أدبية زاهية لكي يسهل تمريرها في الاذهان والعقول. إن هذا التلاقي او التواطؤ الكائن بين المعرفة الفلسفية والبلاغة الادبية يتيح تشكيل نوع من الكتابة العلمية التي تنقل معلوماتها عن طريق المجازات الأدبية المحسوسة. كما وتنقل من خلال هذه المجازات ومن خلال التشابهات والتماثلات تركيبات معينة للعقل (او عالماً عقلانياً معيناً).

وقد كان الانتقال من اللغة التجريدية الى اللغة المحسوسة الواقعية، أو العكس شيئاً شائعاً جداً في ذلك الزمان. ولهذا السبب فان التوحيدي طرح على مسكويه هذا السؤال: « ما الذي يجده الانسان في تشبيه الشيء بالشيء حتى يخطر ذلك المعنى على قلبه ويلهج بذكره في قوافيه ونثره؟ ويجيبه أبو علي مسكويه قائلاً: «الذي يجده الانسان من ذلك هو السرور بصدق التخيُّل، وحسن انتزاع الصور من المواد حتى تأحَّدت الصورة بعد أن كثَّرتها المادة» (الهوامل والشوامل، ص ١٢٤). والواقع أن اختزال تعددية المواد إلى شكل واحد يمثل المرحلة العليا من المعرفة، أي من الجمال الأسنى. ولكن لكي نعبر عن الجمال الأعلى لا يمكننا ان نتجنب وساطة «الكلمات البشرية المرتبطة بالأعضاء الساخنة». ثم يردف مسكويه قائلاً: «والسبب في ذلك أُنسُنا بالحواس وإلفُنا لها منذ أول كونها، ولأنها مبادىء علومنا، ومنها نرتقي الى غيرها...»(٤٥).

إنّ عضو البصر يمثل الحاسة الأكثر نبلاً، وذلك لأن وظيفته تقترب أكثر من غيرها من وظيفة «العين الداخلية». ولأنه كذلك فإنه يتيح إقامة التشابهات أو المقارنات ذات الجوانب المتعددة. لا ريب في أن مجاز الانبهار (او الاندهاش الشديد) قد شهد بدءاً من اسطورة الكهف لافلاطون نجاحاً لا ينتهي الا لكي يبدأ من جديد. ولكن مع مسكويه فان العين قد أصبحت تتدخل بواسطة تركيبتها التشريحية وفيزيولوجيتها وأمراضها، وليس فقط من خلال المتضادات الكلاسيكية بين الضوء/ والعتمة، الظل/ ونصف الظل، نفاذ البصيرة/ وعماها. واذن فإن هذا الهوس بالعين وضربها مثلاً في كل مناسبة ليس عائداً فقط الى التأثر بمثال

(٤٥) انظر «الفوز الأصغر»، ص ٣١. وانظر «الهوامل والشوامل» ص ٣٤٠. ان مسكويه يعود غالبا على هذه الفكرة: اي على ضرورة ان يستخدم الفيلسوف عملية المقارنة او التشابه كما يفعل الله نفسه. (انظر رسالة في النفس والعقل، ص، ٢٦). ولكنه يحذر أيضاً من المطابقة التامة بين «الصور المستعارة من الاجسام المادية» وبين الأشياء التي تحاول ان توحي بها او تثيرها. (المصدر السابق، ص ٥٤).

الأقدمين، وانما هو عائد أيضاً إلى الاهمية المتزايدة التي اتخذها طب العيون في الاوساط الطبية(٤٦).

ونلاحظ أن كل «رسالة في النفس والعقل» ليست الا جهداً مبذولاً للتوصل إلى العقل ووظائفه من خلال تلك الصور المحسوسة المرتبطة بالعين ووظيفة البصر. انها جهد مبذول للإشارة الى ذلك المعنى السيَّال والضبابي أو الهلامي الذي لا يمكن القبض عليه، ولكن الذي يحتل مرتبة الأولوية: ألا وهو العقل. لنستمع اليه يشبه العقل بالعين: «ونقول نحن مَثَلُ العقل في النفس كمَثَلِ العين في البدن. ونقول أيضاً: مثل العقل في النفس مثل الربَّان في السفينة». ثم يقول أيضاً: «وكما تعرض للبصر أحوال تسمَّى أمراضها فيعالج حتى يعود الى صحته. فكذلك للعقل الهيولاني امراض تعالج حتى يعود إلى صحته». ثم يقول أخيراً على نفس النسق من تشبيه العين بالعقل: «ولعمري إن الفكر الصحيح لمحتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في جزء من الدماغ خاص به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ. فان هذه آلات الفكر(٤٧). وكما ان طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة الباصرة، فاذا لحقتها آفة ساء البصر حتى اذا عولجت رجعت إلى الصحة وأبصر بها المبصر. فكذلك حال الدم الرقيق يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلَّل الدماغ، له اعتدال في الرقة وله بخار لطيف في تجويف الشريان».

وفي مكان آخر يقول المؤلف: «وانما العلم به (أي بالواحد، أو بالله) من جنس العلوم الأوائل التي لا تحتاج إلى براهين، لأنه أوضح وأعلى من البرهان. وانما خفي علينا لفرط وضوحه ولأنه يصيب عقولنا عند تأمله ما يلحق عين الخفاش إذا نظر إلى عين الشمس، فانه يغشى ولا يراها لا لنقصان في المُبصَر ولا لخفائه، ولكن النقص في عين المُبصر وضعفه عنه كما قال ارسطو، فانه هو الضارب لهذا المثل عندما همّ بالكلام في الإلهيات»(٤٨).

يمكننا أن نكثر من ضرب الأمثلة التي تعود دائماً إلى نفس الموضوع أي موضوع النفس والعقل والله. ولكن ينبغي ان نهتم بتشبيهات ومقارنات أخرى، وهي

---

(٤٦) انظر حنين بن اسحاق العبادي: «العشر مقالات في العين» Le livre des questions sur l'oeil, Éd. et tr. fr. par p. Sbath et M. Meyerhof, Le Caire, 1938.

(٤٧) انظر «رسالة في النفس والعقل»، الصفحات ٢٦، ٢٧، ٢٨.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٤٥. ونحن نتعرف هنا على ذلك المجاز الشهير: مجاز الإنبهار. وقد تحدث عنه ارسطو بشكل مطول في كتاب الميتافيزيقا.

تشبيهات يمكن «للنفس أن تجد فيها هدوءاً وسكينة من وحشة المنفى» (ص ٢٤١).

اليكم الآن هذا المقطع ذا الدلالة البالغة. ففيه نجد أن ذلك المفهوم الشهير الخاص بالوحدة الجوهرانية للنفس والذي يتجلّى من خلال عدة وظائف مختلفة قد فُسِّر بواسطة بعض التشابهات المتتالية: «ومثال ذلك ان الانسانية في الناس، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة. فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصوّرها. كما أن الطابع وإن اختلف بالطين والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد، فانه في نفسه واحد، فكذلك نقول إن القوة المصوّرة للانسانية واحدة وإن اختلف الأمر بالمواد. ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادة بحسب هيولاها منها، كالانسان الذي يبني بيتاً من طين ويعمل بركة للماء ويبني سفينة من خشب فيعمل من كل مادة ما تقبله وتم به الغرض المقصود.

ثم يتحرك في كل واحد من هذه حركة ملائمة له، فانه في البيت يمشي برجليه لأن هذه الحركة ملائمة فيه: فأما في السفينة فيتحرك بيديه باستعمال المقاذف لان هذه الحركة ملائمة فيها. فاما في الماء فيتحرك بيديه ورجليه لأن السباحة هي الملائمة فيها.

وهذا المثال وان لم يكن مطابقاً كل المطابقة فهو مشير إلى المراد من المعنى وأرجو أن يكون كافياً. فلا بأس بإيراد مثال آخر حتى ينكشف هذا المعنى اللطيف به فأقول:

إنك ان تصورت شخصاً تقابله مرايا مختلفة الجواهر والأشكال في الاستدارة والتقبيب والتقعُّر وضروب الأشكال، أليس كل واحد منها يقبل صورة[٤٩] مخالفة للصورة الأخرى في الكبر والصغر والشكل واللون والقدّ والهيئة؟ ألا نرى ان الأشكال تختلف لأجل القابلات والشخص واحد؟»[٥٠].

وفي مكان آخر يقول لنا مسكويه بان المجتمع يشبه الكتابة. فهو يعيش على مختلف مساهمات أعضائه كما أن الكتابة تعيش على مختلف الحروف. (ص ٨٨). ثم يقول: «بأن قصبة الرئة كقصبة المزمار» (ص ٢٢). ويقول في مكان آخر:

---

(٤٩) نكاد نميل إلى ترجمة هذه العبارة «بالتأمل بصورة كذا»... ولكن من الأفضل ان نتبع المؤلف الذي يستخدم التعبير الاكثر عمومية في الفلسفة: «قبول صورة».

(٥٠) رسالة في النفس والعقل، ص ٢١.

«ان للنفس خمسة مشاعر تستقي منها العلوم إلى ذاتها، وكأنها في المثل منافذ وأبواب لها الأمور الخارجة عنها.

أو مثل أصحاب أخبار يردون إليها أخبار خمس نواح. وهي متقسّمة القوة إلى هذه الاشياء الخمسة. (اصحاب الأخبار أي الذين يقدمون الأخبار ، أي المخابرات بلغتنا اليوم).

ومثالها أيضا في ذلك مثال عين ماء ينقسم ما ينبع منها إلى خمسة أنهار في خمسة أوجه مختلفة.

أو مثال شجرة لها خمس شعب، وقوتها منقسمة إليها.

وقد عُلِم أن هذه العين متى سُدَّ مجرى ماء أحد أنهارها توفَّر على أحد الأنهار الأربعة الباقية أو انقسم فيها بالسواء، أو على الأقل والأكثر منها، وليس يغور ذلك القسط من ماء النهر المسدود، ولا يفيض، ولا يضيع. وكذلك الشجرة إذا قطعت شعبة من شعبها. . .» (ص ٦٢).

على الرغم من أن هذه المقارنات التشبيهية تفترض مسبقاً وجود حسّ حقيقي للملاحظة العيانية عند مسكويه، الا انها تبدو لنا ساذجة، سطحية. ثم أنها بشكل خاص مطبَّقة بشكل تعسفي من أجل البرهنة على الفكرة الاساسية للمؤلف. ولهذا السبب تحدثت عن روح خيالية ـ علمية لديه وليس عن روح علمية بحتة ـ فعلى الرغم من أن مسكويه يستخدم مصطلحات فلسفية وعقلانية ظاهرياً، إلا أنه في الواقع يساهم في تشكيل تصورات خيالية أو أسطورية عن المواضيع التي يطرقها. وهذه التشكيلات الخيالية تقابل التجريب بالنسبة للروح العلمية. والطريقة التي يستخدمها مسكويه تتيح لنا تحديد نمط معين من أنماط إدراك الواقع الخارجي. وهو نمط في طور التحرر من الأحكام المسبقة أو المسلمات البدهية للعقلية الأسطورية. (ولكنه لم يتحرر منها تماماً بعد. لذلك قلنا بأن تصوره للأمور أو الظواهر خيالي ـ علمي وليس علمياً بالمعنى الذي نعرفه بعد ظهور الحداثة). انه يحرص دائماً على تجسيد المفاهيم الفلسفية البدائية وجعلها مألوفة للقارىء عن طريق الأمثلة المحسوسة المعاشة، أو ضرب الأمثلة الأدبية. وهو يقيم البرهنة هنا على غرار ما يحصل في مجال الوقائع الفيزيائية وذلك لأنه يريدها يقينيّة كما يحصل في مجال علم الفيزياء. بمعنى أنه يريد البرهنة على صحة النظريات الفلسفية أو الاخلاقية التي لا تُدحض عن طريق ضرب الأمثلة المحسوسة والمستمدة من السلوك

البشري في كل زمان ومكان. ولكن الاهتمام الذي يعيره مسكويه للإنسان المحسوس في علاقته مع الانسان التجريدي للتأملات الميتافيزيقية يتخذ هنا أهمية ضخمة. وهذا ما يؤدي به إلى ممارسة علم التاريخ بنيّة فلسفية (او برؤيا فلسفية) محددة تماماً. ان هذه المسألة هي من الأهمية بحيث انها تحتاج إلى معالجة خاصة لا يمكن القيام بها في هذه الفقرة. وإنما سوف نعالج ذلك في فصل لاحق. ولكي نتحاشى التكرار فاننا لن نتوقف هنا حتى عند تلك الوقائع العيانية الشائعة في مؤلفاته النظرية. سوف نرى فيما بعد أن مسار المؤلف لا يتخذ كل معناه وأبعاده إلا اذا أُلحق بالدور الذي يخصصه للتاريخ ضمن مشروعه الفلسفي(٥١).

الأدب الموظَّف او المُطيَّع من قبل الفيلسوف

لا يمكن للمرء أن يعاشر نصوص أرسطو وكل المؤلفات الملحقة بها دون ان يُطبَع بطابعها ويتأثر بها. فهناك اسلوب فلسفي للكتابة، بكل عاداته الهوسية المُعْدية والمشتقة من البلاغة. ويسهل علينا التعرف على هذا الاسلوب حيثما وجد. فالاسلوب الفلسفي الارسطوطاليسي شديد التمايز والوضوح: إنه يتألف من مقدمة، فعرض، فخاتمة. ولم يكن التراث اللاتيني هو وحده الذي تلقى هذه البنية الثلاثية للخطاب ونشرها بكل ورع وتبجيل. أقصد البنية الثلاثية لكل خطاب مكتوب أو شفهي يهدف إلى الإقناع. فالتراث العربي ـ الاسلامي تلقى أيضاً هذا التراث الاغريقي وتشبَّه به. وبعد انتصار النثر الفني في القرن الرابع، نلاحظ ان مسكويه لم يتردد في اتباع هذا الخط. فهو يعرف جيدا قواعد السجع والشعر وآثارها على النفوس من خلال تناغم الصوت والإيقاع. ولكن الألعاب اللفظية، حتى ولو كانت ناجحة، تسيء إلى عمق الفكر وكثافته وصرامته. من المعلوم ان المنافسة بين الشعر/والنثر كانت دائماً متكررة وحامية في ذلك الوقت. ومن المعلوم أيضاً أن الاتجاه العقلاني في ذلك القرن كان يميل إلى تفضيل النثر، ولكن بشرط أن يكون محافظاً على «السلامة والدقة وتجنب العويص وما يحتاج إلى التأويل والتلخيص»(٥٢).

---

(٥١) بالنسبة للأمثلة الادبية انظر «الهوامل والشوامل» الصفحات: ٤٣، ٢١٩، ٢٨٣، ٣٠٤، ٣١٠. واما بالنسبة للتاريخ فانظر فصلنا المعنون: «الحكمة والتاريخ».

(٥٢) يتفق هنا ابو سليمان المنطقي مع مسكويه. انظر فيما يخص ابا سليمان كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، الجزء الثاني، ص، ١٣٨ ـ ١٣٩. واما فيما يخص مسكويه فانظر «الهوامل والشوامل»، ص ٣٠٩.

وكان مسكويه يشاطر التوحيدي مثل هذا التصور، بل ويدعمه عن طريق تحقيقه في أسلوبه وكتابته. فنحن نعلم أن الدقة والصرامة والاقتضاب هي من صفات أسلوبه. صحيح أن مسكويه كان يستخدم الاستشهادات كثيرا في مؤلفاته، وقد حلَّلنا ذلك فيما سبق. ولكن ذلك لا يكفي لتفسير السبب في كون جملته مركَّبة بشكل منطقي، وكذلك طريقة عرضه. نقول ذلك ونحن نعلم ان الكثير من هذه الاستشهادات آتية من الفكر الاغريقي. وإنما ينبغي أن نعترف بأن روح المؤلف نفسه كانت قد عُجِنت وصِيغت من خلال القالب الاغريقي. ثم راح هذا القالب يفرض بدوره طرائق عمله وأطره الخاصة. وسواء أتحدث مسكويه عن الله أم عن المشاكل الاقتصادية، وسواء أروى نادرة معينة أم مشهداً من مشاهد الحياة اليومية، وسواء أوصف شروط السعادة أم حملة عسكرية، وسواء أعرض نظرية فلسفية أم قدم صورة (بورتريه) عن شخصية معينة، سواء أفعل هذا أم ذاك، فاننا نجدد دائما نفس الحرص على ترتيب العرض، ونفس الدقة التقنيّة في الكتابة والإنشاء[٥٣].

وفيما يتعلق بكتابين «كتهذيب الأخلاق» و«الفوز الاصغر» فان مسألة الخطة ـ أي خطة الكتاب ـ تطرح نفسها. ولا نقصد بالخطة هنا ذلك التقسيم الشكلاني الذي يقسم الكتاب إلى عدة فصول متجاورة أو متتالية، أي عدة فصول مستقلة قليلاً او كثيراً. وانما نقصد التسلسل الداخلي للكتاب من أوله إلى آخره، وذلك بحسب خطة فكرية متماسكة تعرف ما تريد. لا ريب في أن تقسيم كل جزء من الأجزاء الثلاثة لكتاب الفوز الأصغر إلى عشرة فصول صغيرة خاضع لنوع من التبرُّك برمزانية الرقم (١٠). ولكن فيما وراء هذا التقسيم الشكلاني أو الرمزي نلاحظ وجود تسلسل داخلي يجمع بين مختلف أجزاء الكتاب، من أوله إلى آخره. فالكتاب يبتدىء بمعالجة مسألة الله وينتهي بمعالجة مسألة النبوّة، مروراً بمسألة النفس. ثم يتسلسل التحليل طبقاً لخط نازل وبحسب الصرامة الاستنباطية التي تشبه انتشار «الفيض» (بالمعنى الاسلامي لكلمة فيض). وفي أغلب الاحيان يعلن مسكويه عن خطته في بداية أحد الاجزاء أو حتى أحد الفصول. ثم يبرر هذه الخطة ويوضح خطوطها العريضة منذ البداية. وهذا دليل على أمانته الفكرية لأنه يعلن صراحة عن خطته قبل تطبيقها. بل ويمكن القول بان هذه المنهجية التربوية لا تزال مُتَّبعة حتى الآن في كتبنا الحديثة. ويكفي أن نلقي نظرة على مقدمة «تهذيب

---

(٥٣) سوف نعود إلى ذلك بتفصيل اكثر عندما نتحدث عن كتاب «تجارب الأمم».

الاخلاق» لكي نتأكد من وجودها فيه. فهو يذكّر دائماً بالموضوع الأصلي ولا تغيب عن باله ابداً النقطة الأساسية المطروحة للمعالجة. إنه يذكّر بها عن طريق صياغات من نوع: «بعد ان طرحنا هذه المقدمات يمكن ان نقول»... أو: «النعد إلى الموضوع الذي كنا قد تركناه»، أو: «كنا قد برهنا على ان»... أو: «ينبغي أن نضيف الآن قائلين»... أو: «بعد ان برهنا على ذلك يمكننا ان ننتقل الى»... وكل هذا دليل على مدى التشابك المنطقي لطريقته في العرض. ونلاحظ ان خاتمته تلخص كل ما سبق وتشير إلى صلاحية البرهنة أو المحاجة أو تمثل حلقة انتقالية إلى ما سيأتي. يقول مثلا: «فينبغي الآن ان نقدم لما نطلبه من سعادة النفس وفضائلها كلاماً يسهل به فهم ما نريده» (تهذيب الاخلاق، ص ١٢). أو يقول في مكان آخر: «فأما أشخاص الانواع فهي بلا نهاية، وهي أمراض نفسانية تحدث منها آلام كثيرة، كالخوف والحزن والغضب وأنواع العشق والشهوات وضروب من سوء الخلق، وسنذكرها ونذكر علاجاتها فيما بعد إن شاء الله تعالى. والذي يجب علينا الآن تحديد هذه الاشياء، أعني الأجناس الاربعة التي تحتوي على جمل الفضائل» (المصدر السابق، ص ٢١). هكذا نجد انه يتبع تسلسلاً منطقياً واضحاً في عرض افكاره ولا يسردها بشكل عشوائي كما اتفق. نقول ذلك على الرغم من ان المسافة الزمنية التي تفصلنا عنه تزيد على الألف سنة!...

وحتى في كتاب حوليات وقائعية ككتاب «تجارب الأمم» نلاحظ ان الهاجس المنطقي يهيمن على أسلوب المؤلف. نقول ذلك على الرغم من أن كتب التاريخ التي تروي الوقائع التي حصلت في كل حول (او في كل سنة) لا تحتاج إلى مثل هذا الترابط المنطقي. إذ يكفي ان يسرد المؤلف الاحداث التي حصلت في كل عام وراء بعضها البعض لكي يقوم بكتابة الحوليات. فهنا أيضاً نجد حرصه على ربط الاحداث ببعضها البعض: أقصد الاحداث التي حصلت في سنوات مختلفة ولكن التي تخص شخصية واحدة مثلاً، أو تدل على موضوع محدد بعينه دون غيره. فهو يقول مثلاً: سوف نتحدث عن ذلك في اللحظة المناسبة، وعندما تحين اللحظة ويتحدث عنه فعلاً فانه لا ينسى أن يقول: كنا قد وعدنا بان نتحدث عن ذلك، كنا قد قلنا باننا سنتعرض إلى هذه النقطة فيما بعد... الخ.. بل اكثر من ذلك فان منهجيته المنطقية تتجلى حتى في تركيبة العبارة أو في وصل الفقرات ببعضها البعض. فمثلاً عندما يروي حكاية معينة أو عندما يقدم صورة شخصية (بورتريه) لأحد الوزراء أو الأمراء او غيرهم، فاننا نلاحظ ان العبارات والفقرات تنفصل عن

بعضها البعض وتتصل ببعضها البعض وتتخذ طابعاً شديد الإيحاء والدلالة والاقتضاب. واذا كان بعض مؤرخي زمنه قد تخلوا عن رواية الأحداث التاريخية بطريقة مفكَّكة وحاولوا التدخل شخصياً وتقديم خلاصة تأويلية للأحداث، فانهم لم يستطيعوا التوصل إلى مستوى مسكويه بحسب رأينا. أقصد لم يستطيعوا أن يتوصلوا إلى مستواه فيما يخص السيطرة على التحليل: أي تحليل الأحداث والشخصيات والطباع والبحث عن الأسباب والنتائج (أو استخلاص الدروس والعبر). وكلها اشياء استطاع مسكويه أن يتوصل إليها بسبب تكوينه الفلسفي ومنهجيته المنطقية.

وحتى على مستوى تركيبة العبارة نلاحظ لديه ذات الميل إلى التركيب المنطقي الذي يسير بالروح شيئاً فشيئاً نحو خلاصة ما أو نتيجة معينة. وهذا يتضمن رفض المحسّنات البديعية أو الزخارف اللفظية او الاصوات الرنانة او الترديدات المتكررة أو التناغمات الإيقاعية: أي باختصار كل تلك الوسائل اللغوية التي يستخدمها السجع للتأثير على النفوس. فقط نلاحظ عنده في بعض الحالات نوعاً من الإسراف اللفظي أو «الاسهال الكلامي» إذا جاز التعبير. ولكنه إسهال لا يخلو من الدلالة والمغزى. فهو يعبر في الواقع عن نوع من الغنائية الفكرية لروح مهووسة بالجمال المطلق للحياة التأملية الفلسفية، ومشمئزة إلى أقصى حد من قبح الأهواء الشهويّة والضعف الحيواني. وكان تعلّقه بالجمال الروحي واشمئزازه من الشهوات الحيوانية يؤدي به إلى إثارة هذا التضادّ في عبارات سيّالة، غزيرة مليئة بالمحاجّات والاعتراضات التي تتزاحم وتتسارع داخل حركة الفكر. اليكم مثلاً ما يقوله ضد اصحاب المتع الذين يقضون حياتهم بحثاً عن الشهوات الحسية: «واذا تنبَّه الواحد بعد الواحد منهم على ان هذه اللذات إنما هي لضرورة الجسد، وان بدنه مركب من الطبائع المتضادة، أعني الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، وانه إنما يعالج بالمآكل والمشارب أمراضاً تحدث عند الانحلال ليحفظ تركيبه ابداً على حالة واحدة ما أمكن ذلك فيه، وان علاج المرض ليس بسعادة تامة، والراحة من الألم ليس بغاية مطلوبة ولا خير محض وان السعيد التام هو من لا يعرض له مرض البتة، وعرف مع ذلك ان الملائكة الأبرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم هذه الآلام، فلا يحتاجون إلى مداواتها بالأكل والشرب، وان الله تعالى منزَّه متعالٍ عن هذه الأوصاف ـ عارضوه بان بعض البشر اشرف من الملائكة وان الله أجلّ من ان يُذكر مع الخلق، وشاغبوه وسفّهوا رأيه وأوقعوا له شبهاً باطلة، حتى يشك في صحة ما تنبه عليه وأرشده عقله اليه. والعجب الذي لا ينقضي هو أنهم مع رأيهم

هذا، اذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون إليها، واستهان بالتمتع واللذة وصام وطوى واقتصر على نبات الارض، عظّموه وكثر تعجبهم منه وأهّلوه للمراتب العظيمة، وزعموا أنه صفيُّ الله ووليّه وانه شبيه بالملائكة وانه أرفع طبقة من البشر...»(٥٤).

ولكن تحليقات بلاغية كهذه تظل نادرة على الرغم من كل شيء فأسلوب مسكويه يظل ممتلئاً بالجمل المعترضة والطويلة التي تبحث عن دقة المعنى وقوة المحاجّة اكثر مما تبحث عن الجمال الفني. نضرب على ذلك المثل التالي:

«ولما كانت اسباب الحركات الإرادية إنما تكون من خواطر وعوارض للنفس ليست بإرادة، إذ لو كانت عن إرادة لوجب من ذلك وجود إرادات لا نهاية لها، وهذا محال، كانت هذه الخواطر والعوارض التي هي آثار وأفعال منسوبة إلى فاعل. وقد قلنا إن فاعلها غير الانسان، فهي إذن فعل غيره لا محالة. فان كانت مؤدية إلى خيرات ومنافع كانت منسوبة إلى الله تعالى. وهو التوفيق، تفعيل من الوفق، وهذا التوفيق ربما فعله الله تعالى ـ بالعبد من غير مسألة، وربما كان بعد مسألة وتضرُّع» (الهوامل والشوامل، ص ١٠٥ ـ ١٠٦). نلاحظ ان هذه التركيبات المنطقية قد تفاقمت اكثر عن طريق استخدام معجم تقني شديد التعقيد والصعوبة. واذا ما استمر ذلك على طول الصفحة فانه يصبح غير محتمل بالنسبة «للأدب». وذلك لان الأديب ذوّاقة يحب طراوة الخيال وسحر البيان وينفر من التعقيد المنطقي والأكاديمي الناشف. ولهذا السبب فان مسكويه لا يُدخل إلا الحد الأدنى والضروري من التقنيات المنطقية في كتابته. فهو يعرف كيف ينتقل من ذلك إلى استخدام الاسلوب البسيط والسهل بل وحتى الأنيق. وهذا ما يسهّل عليه عملية تمرير الأفكار الأكثر صعوبة والتحليلات الأكثر خشونة. بمعنى آخر فان مسكويه كان موهوباً جداً في تبسيط العلم والفلسفة ونشرهما في أوساط واسعة من الجمهور المثقف. كان يهيمن كلياً على معارفه ومعلوماته إلى درجة أنه كان يستطيع إدخالها ودمجها داخل تيار الثقافة العامة السائدة في عصره. وربما كانت هذه الموهبة هي أحد الأسباب التي دفعت بالتوحيدي إلى التعاون مع مسكويه من أجل نشر المعرفة الفلسفية المبسّطة من

(٥٤) انظر «تهذيب الاخلاق»، ص ٥٤. تبدو لنا هذه الجملة ثقيلة جداً إلى درجة انها تجمع «محاجات» لا يمكن ان نعترف بها بصفتها تلك. من هنا رفضنا. ولكن ينبغي على المرء ان يكون مشاطراً الفيلسوف ايمانه لكي يقبض على حركة القلب والروح في آن معاً.

خلال «كتاب الهوامل والشوامل». وعلى أي حال فلولا هذه الموهبة لما اصبح كتاب «كتهذيب الاخلاق» أحد روائع الكتب الكلاسيكية في مجال الأدب التعليمي والتربية الاخلاقية[٥٥].

نوعية الفضول العلمي لمسكويه

كل موقف فلسفي حقيقي يهدف في نهاية المطاف إلى معرفة كلية بالاشياء، معرفة مجردة عن كل المصالح والمنافع. معرفة منزَّهة عن الاغراض. واذا كان المنهج هو وسيلة هذا الموقف الفلسفي، فان الفضول الذي لا حدود له هو النابض والمحرك الأساسي الذي لا يتوقف. فالانسان والعالم (أي الكون الصغير والكون الكبير بحسب مسكويه) يشكلان مصدرين للدهشة، لا ينفدان. ومن المعلوم أن الدهشة ـ او الاندهاش أمام ظواهر العالم ـ هي التي تشكل نقطة الانطلاق لكل معرفة. يقول مسكويه: «فأما التعجُّب نفسه الذي سأل عنه السائل في عرض مسألته الأولى فانه حيرةٌ تعرض للانسان عند جهل السبب. فكلما كانت المعرفة بأسباب الموجودات أقل كانت المجهولات أكثر، والتعجب بحسبها أشدّ. وبالضد إذا كانت المعرفة بأسباب الموجودات أكثر، كانت المجهولات أقل، والتعجب بحسبها أقل. ولذلك قال قوم: كلُّ شيء عجب. وقال قوم: لا عجب من شيء». (ص ٥٨).

إن هذا التحديد يستعير القسم الاساسي من تصور أرسطو للمسألة. فمن المعلوم ان «المعلم الأول» كان يعتبر أن الفلسفة تنتج عن الدهشة. بمعنى ان الانسان كان «يُدهش لأن الاشياء تبدو على ما هي عليه»[٥٦]. وبدءاً من هذه الدهشة، بدءاً من هذا التساؤل تولد الفلسفة. ولكن يحق لنا هنا ان نتساءل فيما إذا كان مسكويه يشعر بالدهشة الأولية أمام كل مشكلة، أم انه كان يكتفي «بالشك المنهجي» على طريقة ديكارت قبل ان يستعرض لنا مجمل يقينياته. يحق لنا أن نسأل: هل كان يغذّي الفضول الديناميكي الذي يجدد الفرضيات على ضوء الاعتراضات والاخفاقات، أم انه كان يتعاطى الفضول السكوني ذا القواعد المثبَّتة مسبقاً والمُبرهن عليها من خلال بحث نموذجي؟ في الواقع أن العلم بالنسبة لمسكويه كما بالنسبة

---

(٥٥) بمعنى آخر فان أدب مسكويه، كما أدب التوحيدي، يحرف هذا النوع من الكتابة الكلاسيكية باتجاه الجوانب الجدية والمعرفية.

(٥٦) ارسطو، الميتافيزيقا، Métaphysique, a, 2, 982b 13.

لمعظم فلاسفة المسلمين، ليس «عرضةً للبحث» وليس «مفقوداً» ولا يحتاج إلى من «يعثر عليه»[٥٧]. إنه موجود هنا جاهزاً بكل مبادئه وقواعده وأهدافه، وحتى إلى حد كبير بكل مضمونه. ويكفي أن نفهم كتب القدماء وخلاصة الحلول التي أنجزوها لنا لكي ندرك سبب كل الظواهر والكائنات ضمن رؤيا شمولية. فالانسان بعد ان أصبح «إلهاً بشرياً» بحسب تعبير مسكويه لم يعد بحاجة لأن يُدهش أمام أي شيء[٥٨].

هكذا ترسخ تصور نهائي ومتفائل للفلسفة في الساحة العربية ـ الاسلامية. ولم تعد الفلسفة بحثاً عن المجهول، وإنما أصبحت تأكيداً أو إعادة تأكيد على جملة من الحقائق المحفوظة أو المسجَّلة في مؤلفات ناجزة ونهائية. وأصبح من الواضح ضمن هذا التساؤل ان الفضول المعرفي لم يعُد يعبر عن التجربة الأصلية أو الأولية لاحتكاك الروح بالاشياء. وانما اصبح عبارة عن مجرد تمرين ذهني من أجل تمثُّل وتكرار حركة معينة للفكر[٥٩]. وشاءت المصادفة ان تكون هذه الحركة ـ في خطوطها العريضة ـ هي حركة العلم الارسطوطاليسي بكل إلحاحاته العقلانية وحرصه على سبر أعماق كل الظواهر المحسوسة التي يمكن التوصل اليها[٦٠].

هكذا ينبغي أن نحدد الفضول العلمي لمسكويه. ففي مواجهة المشاكل المتجددة واعتراضات معاصريه وشكوكهم نلاحظ انه يطبق بكل صدق وأمانة درساً منهجياً كان قد حفظه عن ظهر قلب. وهو بهذا المعنى مقلِّد جاد. فهو لا يمحو الماضي ابداً عندما يتنطح لمعالجة مشكلة معرفية معينة كما يفعل المبتكرون الكبار الذين يستعيدون المشكلة من جذورها ويدرسونها من جديد بشكل كلي. لا. إنه يأخذ

---

(٥٧) هذه هي اللحظات الثلاث للتحليل الذي قدمه بيير اوبنك في كتاب «مشكلة الكينونة لدى ارسطو».

(٥٨) المعرفة تزيل الدهشة. انظر فيما يخص هذه الفكرة كتاب «الهوامل والشوامل»، ص ٢٣٤. هذا يعني ان الدرس العلمي لارسطو قد تحول إلى اسطورة للانسان الكامل. (اي انتهت الدهشة بعد ان وصلنا إلى التمام والكمال). ولكننا نعلم ان الدهشة بالنسبة للفيلسوف لا يمكن ان تنتهي.

(٥٩) وهذا هو سبب الورود المتكرر لكلمات من نوع «رياضة العقل» او «ترويض العقل» في النصوص الفلسفية الكلاسيكية.

(٦٠) ولكن ظهور الأدبيات الافلاطونية الجديدة قد حرف التفسير السببي عن مساره الصحيح، وجعله يدخل في المجال الشكلاني التجريدي، وذلك عن طريق التخفيف من الاهتمام بالواقع. لحسن الحظ فان هذا الاتجاه يلقى التصحيح فيما يخص علم النفس عن طريق الدراسات الطبية. وذلك بشرط ألا تسقط هي نفسها في نوع من الاستنباط التجريدي.

دائما بعين الاعتبار آراء القدماء في المشكلة المطروحة عليه. ولا ينبغي ان يخدعنا بهذا الصدد استخدامه المتكرر لضمير الأنا الشخصي. فهذا لا يعني أنه هو صاحب الرأي وانما يعني انه قد توصل في العلم إلى نهايته ودخل مرحلة اليقين. لنستمع اليه يقول: «قال ابو علي مسكويه، رحمه الله: أظن السائل عن اليقين لم يعرف حقيقته، وظن ان لفظة اليقين تدل على المعرفة المرسلة، او على الإقناع اليسير. وليس الأمر كذلك، فان مرتبة اليقين أعلى مرتبة تكون في العلم، وليس يجوز أن يطرأ عليه شك بعد أن أصبح يقيناً. ومثال ذلك ان من علم ان خمسة في خمسة خمسة وعشرون ليس يجوز ان يشك فيه في اي وقت. وكذلك من علم ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين ليس يجوز ان يشك فيه. وهذه سبيل العلوم المتيقنة بالبراهين، وبالأوائل التي تُعلَم بها البراهين» (الهوامل والشوامل، ص ٢٨٨). (الأوائل اي المسلّمات الأولية التي لا تحتاج إلى برهان).

هكذا نفهم تلك الثقة المنهجية ولهجة الأستذة المتعجرفة التي كان يرد بها مسكويه في الغالب على سائليه أو مراسليه. فهو يجهل الشك تماماً ويتجاوز ـ أو يقفز ـ بكل سهولة على تلك التناقضات العديدة الموجودة في الطبيعة البشرية. وعلى العكس منه، فان التوحيدي يركز الأنظار على تلك التناقضات ويفضح جوهرها بعبقرية مأساوية شديدة الجلاء والمرونة. بمعنى آخر فان مسكويه دوغمائي في يقينيّاته على عكس التوحيدي. فالفضول المعرفي الخاص بالتوحيدي كان حياً ومنبعثاً باستمرار، وأما فضول مسكويه فكان ثبوتياً يقينياً. صحيح انه كان يريد معرفة السبب ولكن من أجل ان يشبع فضوله ويرتاح. واذا ما تخبط بعض المفكرين المختلفي المصادر والمشارب في مناقشات طويلة عريضة حول «الزمان، ، والمكان والعدم ومسائل أخرى» فان ذلك عائد إلى جهلهم بأقوال الحكيم (أي ارسطو أو ارسطو طاليس كما يسميه). فهذه المسائل كانت قد حُلّت منذ زمن بعيد وأزيلت صعوباتها وتم تفريق الصحيح عن الخاطىء فيها (الهوامل والشوامل، ص ٥٩). واذا ما تساءل التوحيدي بكل لهفة وقلق: ما هي الغاية التي تبحث عنها النفس، أو ما هو «ملْتَمس النفس»؟ واذا ما عبّر عن عاطفة مأساوية تجاه الحياة وصرخ: «بأن الانسان أشكل عليه الانسان» أي لا يفهم بل ويحتار فيها (ص ١٧٩ ـ ١٨٠)، فان مسكويه ينهره ويزجره. فمسكويه عقلاني دوغمائي لا يدخل الشك إلى قلبه ولا القلق. فهو يذكّره أولاً بان تعبيره عن المشكلة غير موفّق وذلك لأن «أجلّ الافعال ما لم يرد لشيء آخر، بل لذاته، وكل فعل أُريد لغاية أخرى ولشيء آخر

فذلك الشيء أجل من ذلك الفعل» (ص ١٨١). ولكن ينبغي ان نقدم هنا جوابه كله او على الأقل بدايته، وذلك لأن مسكويه يوضح فيه طريقته المستمرة في إشباع الفضول العلمي. يقول:

«لولا ان لفظة الالتماس توهم غير المعنى الصحيح في حال النفس، وظهور آثارها في هذا العالم لأطلقتها، ورخّصت فيها لك كما اطلقها قوم، ولكني رأيت أبا بكر محمد بن زكريا الطبيب وغيره ممن كان في طبقته قد تورطوا في مذهب بعيد من الحق، سببه هذه اللفظة وما أشبهها مما اطلقته الحكماء على سبيل الاتساع في الكلام، بل لأجل الضرورة العارضة للالفاظ عند ضيقها عن المعاني الغامضة التي أطلقوا عليها. ولكني سأشير لك إلى ما ينبغي ان تعتقده في هذا الباب. . .» (الهوامل والشوامل، ص ١٨٠).

ينبغي ان نعلم ان النقد الذي يوجهه مسكويه هنا ضد أحد المحدثين[٦١] باسم «الحق» ليس مفروضاً من قبل موقف شخصي للمؤلف تجاه المسألة المطروحة. فمسكويه لا يبحث هنا عن توجيه السائل نحو فرضيات جديدة متولدة عن مقارعة الأطروحات المتعارضة ببعضها البعض، او عن حالة اجتماعية وثقافية ودينية تكون قد تغيَّرت أو تحولت. لا. انه فقط يلجأ إلى رأي ارسطو لكي يستمد منه الحل النهائي والأخير، فارسطو لا يناقش وعنده كل شيء. لنستمع اليه يقول مردفاً:

«وقد أشار «الحكيم» إلى ان النفس تكمل في هذا العالم بقبولها صور المعقولات لتصير عقلاً بالفعل بعد ان كانت بالقوة، فاذا عقلت العقل صارت هي هو، إذ من شأن المعقول والعاقل ان يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما. وهذا يتضح بعد النظر الطويل في أجزاء الفلسفة والوصول إلى آخرها» (ص ١٨١)[٦٢].

لحسن الحظ فان التفسير السببي على طريقة ارسطو يحمل في طياته خصوبته وغناه. فهو يزيد من الفضول المعرفي كلما تقدم وتطور، كما ويوجه هذا الفضول باتجاه تحديد موضوعي للسبب. فالسبب المزوَّد بفعالية خاصة ينبغي ان يُعترف به بصفته تلك من قبل كل المفكرين العقلاء ذوي الحس الصائب. بل اكثر من ذلك: فينبغي أن نبحث عنه في كل مجالات الواقع وظواهره. وذلك لأن كل الظواهر

(٦١) هذا يدل على ان مسكويه لا يلتحق «بالطبيعيين» على الرغم من انه قد اهتم بالكيمياء.
(٦٢) حول معنى هذه العبارة انظر فيما بعد ص ٤٤٥ وما تلاها.

ينبغي أن تحظى بالدراسة العلمية أو السببية. وبالتالي فاذا ما استطعنا التحدث عن فضول معرفي لدى مسكويه، فذلك لأنه في الوقت الذي يحيلنا فيه إلى عقيدة معينة، فانه يزعم امتلاك الموقف العقلي الذي أتاح بلورة هذه العقيدة بالذات. ونحن نعلم ان الخاصية الأساسية لهذا الموقف هي الموضوعية. أقصد بالموضوعية هنا: البحث عن الأفكار والغايات الصالحة للجميع، ورفض كل موقف متحيز مسبقاً سواء أكان ذا طبيعة شخصية او دينية تحد من نطاق البحث وحرية التفكير.

ان الافكار والأهداف المتحققة بواسطة التطبيق الصحيح لقواعد البرهنة هي كونية لسبب بسيط: هو أنها ناتجة عن الطابع اللازمني للعقل. فالعقل بالنسبة لمسكويه وأهل زمانه هو العقل. انه خالد أبدي. انه صالح لكل زمان ومكان، ولا يتغير ولا يتبدل بتغير العصور والأزمان. لنستمع إلى مسكويه يقول: «ان ذبح الحيوان ليس من الاشياء التي يأباها العقل وينكرها، بل هو من القبيل الآخر، أعني من الاشياء التي تأباها بعض الطباع بالعادة. ولو كان مما يأباه العقل لكان أبدياً لا يرضاه في وقت، ولا يأمر به، ولا يأنس له. ونحن نشاهد من يأبى قتل الحيوان لأن عادته لم تجرِ به، ومتى جرت به عادته هان عليه، وسهل فعله، وجرى مجرى سائر الأفعال عند أصحابه. وأنت ترى القصّاب والجزار بل مشاهدي الحروب يهون عليهم ما يصعب على غيرهم. وأيضاً فان الحيوان الذي يألم بمرض لا يُعرف علاجه اذا اشفق عليه العاقل، وكره مقاساته لما لا علاج له يأمر بذبحه، ليكون خلاصه في الموت الوحيّ. أفترى العقل الذي أمر بذبحه يستحسن ما كان مستقبحاً له؟ أم تغير فعله الأبدي بطارىء طرأ، وحادث حدث؟ مع اعترافنا بان العقل ليس من شأنه ذلك، لأنه جوهرٌ أبدي، وجوهره هو حكمه، ولذلك هو أبدي الحكم. فاننا لا نظن بان حكم العقل على العدد والهندسة وسائر البراهين الطبيعية تغير عما كان عليه منذ عشرة آلاف سنة، أو يتغير إلى مثل هذا الزمان، أو أكثر او أقل. بل نثق بانه ابداً كان ويكون على وتيرة واحدة» (ص ٣١٦ ـ ٣١٧).

بما ان المعرفة العقلانية تموضعنا هكذا في قلب الحقيقة الأبدية، فانه يجدر بنا ان ندفعها في كل الاتجاهات وان نطبقها على جميع المجالات. كنا قد رأينا فيما سبق ان هناك علوماً مختلفاً على جدّيتها لدى المفكرين المسلمين كعلم الكيمياء او بالأحرى الخيمياء. ولكن هناك غيرها: كتلك «العلوم» التي تزعم أنها قادرة على كشف السر الإلهي (او الغيب بحسب اللغة الاسلامية الكلاسيكية). نذكر من بينها علم

التنجيم، والسحر، وبقية فروع الكهانة والعرافة[٦٣]. فأية قيمة علمية يمكننا أن نوليها لهذه «العلوم» التي تختلط فيها الخرافة، والعجيب المدهش، والأسطورة، والدين؟ كان التوحيدي قد طرح المسألة بخصوص علم الفِراسة (ص ١٦٦)، والفأل أو التنبؤ (ص ٢٠٠ ـ ٢٠١) والصدفة (ص ٩٢ ـ ٩٣)، والكيمياء (ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥). وقد رد عليه مسكويه كما هي العادة في «الهوامل والشوامل». والواقع ان أجوبته رائعة وثمينة وذلك لانها تدل على طبيعة فضوله العلمي ومدى نطاق اتساعه. فرأيه في هذه العلوم المشبوهة يدلنا على ذلك اكثر من رأيه في العلوم الراسخة والمحترمة. ونلاحظ ان فضوله العلمي مضاد للفضول المعرفي الشعبي الذي يغطس في عبادة الخرافات والاشياء الخارقة للعادة. كما انه مضاد للعقلية الدوغمائية الضيقة للفقهاء. ان الموقف المبدئي الذي يقفه مسكويه هو التالي: انه منفتح على جميع العلوم والمعارف والتجارب الثقافية في كل اللغات. وبما ان التوحيدي لا يريد تجاوز الاطار الثقافي للغة العربية فانه قد انتُقد من قبل مسكويه بهذه العبارات:

«على اني رأيتك تستعفي ان تفهم معنى البخت[٦٤]، لأنك لم تجده في كلام العرب، كأنك حظرت على نفسك ان تفهم حقيقة إلا ان تكون في لفظ عربي. فان عدمت لغة العرب رغبت في العلوم. لكنا ـ أيدك الله ـ لا نترك البحث عن المعاني في اي لغة كانت، وبأي عبارة حصلت» (الهوامل والشوامل، ص ١٠٤).

هكذا تبدو لنا عقيدة مسكويه الكونية فيما يخص المعرفة. ويزيد منها ميله إلى المراقبة والملاحظة العيانية، يقول: «فإني أرى في الجَوَلان الذي يتفق لي في الارض، وكثرة الأسفار ان أرى ضروباً من الناس، وأخالط أخياف الأمم (أي مختلف الأمم)، وأشاهد عجائب الاخلاق، فأستعمل الفراسة، فيعظم نفعها، وتتعجل فائدتها» (ص ١٧٢). ان مسكويه يدافع عن الكيمياء رغم أنها «مرفوضة من قبل معظم معاصرينا»[٦٥] كما يقول. كما ويدافع عن علم التنجيم وافعال

(٦٣) حول مكانة هذه العلوم وديمومتها داخل التراث العربي، انظر: توفيق فهد في أطروحته «الكهانة العربية»، ستراسبورغ، ١٩٦٦.

- T. Fahd: La divination arabe, Strasbourg, 1966.

(٦٤) كلمة «بخت» هي في الواقع ايرانية وتعني الحظ او النصيب الجيد من الثروة.

(٦٥) يعتقد البعض بان القاضي عبد الجبار قد ألف «رسالة في علم الكيمياء» وانها محفوظة في رمبور (Rampur) تحت اسم (كيمياء، ٩). ولكننا للاسف لم نستطع ان نحصل على نسخة مصورة عنها. واذا صحّت نسبتها فانها ستقدم لنا معلومات هامة جدا نظراً لشخصية مؤلفها ومدى جديته.

الكهانة والسحر. وهو إذ يقوم بذلك لا يفعل الا ان يذهب في منطقه إلى نهاياته القصوى، اي إلى تصوره العام والشامل للعقل. ولذلك فهو ينظر بكل احتقار إلى أراء العامة والجهلة. يقول: «ذكرت ـ أيدك الله ـ مسائل لا تستحق الجواب من آراء العامة، وجهالات وقعت لهم مثل قولهم: اذا دخل الذباب في ثياب أحد يمرض. وقولهم: دِيَةُ نملةٍ تمرة، واذا طنَّت أُذن أحدهم قالوا كيت وكيت.

وهذه المسائل وأشباهها إنما ينبغي ان يُهزأ بها، ويُتملَّح بإيرادها على طريق النادرة. فأما أن تطلب لها أجوبة فما أظن عاقلاً يعترف بها، فكيف نجيب عنها؟ والله يغفر لك ويصلحك» (ص ٣٣٩). واما فيما يخص العلوم الاخرى المشبوهة فانه يعترف بانها قد تُستخدم في طريق الضلال والانحراف عن الخط الصحيح للعالم الحقيقي. فهذا الأخير رجل حذر وصبور. يقول مسكويه فيما يخص الكهانة والتنبؤ بالمستقبل: «الانسان متطلع إلى الوقوف على كائنات الأمور ومستقبلاتها ومغيّباتها كما وصفنا من حاله فيما تقدم. فهو بالطبع يتشوفها، ويروم معرفتها، على قدر استطاعته وبحسب طاقته. فربما أمكنه التوصل إلى بعضها بطبيعة موافقة، في رأي صائب، وحدس صادق، وتكهُّن في الأمور لا يكاد يخطىء فيها، فهو من أعلى درجة في هذا الباب، وأوثق سبب فيه. فربما تعذَّر في بعضها ذلك فيروم التوصل اليه بدلائل النجوم، وحركات الاشخاص العلوية وتأثيرها في العالم السفلي. ويصدق حكمه أو يكذب بحسب قوته في أخذ الدلائل ومزجها بعد ذلك» (ص ٢٠٢).

ثم يردف قائلاً: «ولهذه الصناعة أصول كثيرة جداً، وفروع بحسب الأصول. وخطأ المخطىء ليس من ضعف أصول الصناعة ولكن من ضعف الناظر فيها، أو لانه يروم من الصناعة اكثر مما فيها، فيحمل عليها زيادة على الموضوع منها، وربما فاتته هذه الأسباب ونظائرها من الدلائل الطبيعية» (ص ٢٠٢). ان مسكويه إذ اعتمد هذه العقلانية الشمولية والاستنباطية التي ترتكز على الإرث الثلاثي لعلم ارسطو، وفلك بطليموس، وطب جالينوس[٦٦]، فانه قد جعل من نفسه أحد أبطال التنوير الاكثر جرأة في زمنه. ولكن ينبغي ان نلح منذ الآن على الفكرة الاساسية التالية: ان تعاليمه وتعاليم الفلسفة العربية ـ الاسلامية بمجملها تغلق

(٦٦) هذا بدون ان ننسى المكتسبات الثقافية المختلفة التي حملتها معها طيلة قرون عديدة هذه التراثات الثلاثة: التراث الفيثاغوريثي الجديد، التراث الافلاطوني الجديد، أساطير الشرق الاوسط القديم ورموزه.

الأفق الابستمولوجي في الوقت الذي تزعزع فيه العقلية الاسطورية والإيمانية التقليدية. فهي تجمّد الفضول المعرفي وأطر التصور والادراك وسبل المعرفة والمشاعر والعواطف. انها تجمدها في صياغات تعبيرية معينة وقوالب محددة، وهذه الصياغات وتلك القوالب كانت قد تبلورت في سياق ثقافي خاص يعود إلى ذلك الزمن. ومن المعلوم ان البحث عن الانسجام الداخلي للنفس كان يحتل أهمية بالغة آنذاك، بل وكان يمثل في نظر أناس ذلك الزمان جهداً حقيقياً من اجل البحث العلمي الموضوعي.

سلوك الفيلسوف
أو
السيرة الفلسفية[٦٧]

يمكن القول بأن كل علم الاخلاق الاسلامي سواء أكان يستلهم التعاليم القرآنية ام التراث الفلسفي، فانه ينص اولاً على المبدأ الاساسي التالي: «العمل بالعلم». بمعنى ينبغي ان يكون هناك تطابق مطلق بين القول والفعل، بين العلم والعمل (او النظرية والتطبيق بحسب اللغة الحديثة). والكفر الذي يحتقره القرآن اكثر من غيره ويدينه اكثر من غيره هو ذلك الذي يتمثل بانحراف الشعب المختار عن تعاليم الوحي التي نقلت اليه. جاء في القرآن: «مَثَلُ الذين حُملوا التوارة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مَثَلُ القوم الذين كذَّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين»[٦٨].

وينطبق الأمر نفسه على الحكيم. فهو لا يستطيع ان يفصل علمه عن عمله. ولا يستطيع ان يكتفي بعلم لا يعبأ بالضمير الذي يفرض تصرفات معينة على الناس ويهتم بمصالح البشرية وغاياتها. وكنا قد رأينا سابقاً ان الشيء نفسه قد حصل لمسكويه فهو أيضاً اضطر للمطابقة بين علمه وعمله وذلك عندما تخلّى عن حياته السابقة، حياة الملذات والمتع. لقد استخلص الدروس والعبر من تعاليمه النظرية وغيَّر حياته وعاداته وتحوّل إلى حياة التقشف والفضيلة وإلى ممارسة معينة للدين. وهكذا تبين لنا كيف يمكن للتأملات النظرية ان تجد لها امتداداً محسوساً على أرض

(٦٧) مصطلح «السيرة الفلسفية» هو عنوان أحد كتب الرازي (ابن زكريا).

(٦٨) القرآن، سورة الجمعة، الآية الخامسة.

الواقع (اي تطبيقاً عملياً). سوف نضيف هنا بعض الملاحظات لتوضيح الفرق بين السلوك الاخلاقي المرتبط بالموقف الفلسفي كما حددناه آنفاً، وبين السلوك الاخلاقي المُستمدّ من تعاليم القرآن. وبعد ان نفعل ذلك نأمل ان نستطيع التوصل إلى بعض التدقيقات الإضافية لتوضيح مسائل العلاقة بين الفلسفة والدين لدى مسكويه وفي أعماله.

يمكننا أولاً ان نحدد سلوك الفيلسوف بصفته مشروعاً متماسكاً ومنتظماً من أجل تغليب طبيعته ككائن عاقل، على مشروطيته كحيوان سياسي. وتترتب على هذا التحديد الانعكاسات والنتائج التالية:

١ ـ أخذ الوعي بذلك التضاد الاساسي الكائن بين طبيعتنا من جهة/ ومشروطيتنا من جهة اخرى.

٢ ـ الاختيار الموضوع على محك الشك باستمرار بين الرسالة الملائكية للانسان/ وبين قدره أو مصيره الأرضي.

٣ ـ الرغبة التائقة او المتطلعة باستمرار نحو الكمال الإلٰهي.

٤ ـ التوصل إلى امتلاك الذات او السيطرة على الذات بواسطة الوسائل الشخصية.

نلاحظ ان هذه الشروط الاربعة تفرض على الفلاسفة العرب ـ المسلمين انطولوجيا كاملة وانتربولوجيا كاملة (اي نظرة معينة للكينونة وتصوراً معيناً عن الانسان). ونحن نعلم ان الاتجاه العام للفلسفة منذ الاغريق كان يعتبر «الحكمة ـ العلم» بمثابة الأساس والتتويج «للحكمة ـ الحذر»[٦٩] (مع الأخذ بعين الاعتبار للمعنى الفلسفي الخاص لكلمة حذر هنا) اي بمعنى الحكمة العملية او قوة الروح والقدرة على معرفة الحقيقة. وهي احدى الفضائل الاربع الأساسية. فالحكمة ـ الحذر (او الحكمة ـ العمل) تتحول إلى جملة من العادات الآلية او الميكانيكية اذا لم تستمد من «الحكمة ـ العلم» البواعث التي تنعش الاستشعار او ترقّيه وتهذبه. (أخذ الوعي = الاستشعار بحسب لغة مسكويه). فسواء أكان الأمر يتعلق بممارسة

(٦٩) حول مفهوم «الحذر» لدى ارسطو نحيل القارىء إلى كتاب بيير اوبنك: «الحذر لدى ارسطو»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٣.

- **P. Aubenque: La prudence chez Aristote, P.U.F, 1963.**

الفضيلة أم مقاومة الرذيلة، سواء أكان يتعلق بالتخلي عن أملاك الحياة الدنيا وملذاتها، أم بالسيطرة على الحزن والخوف من الموت، فان الفيلسوف بحاجة لأن يُدعَم من قبل المعرفة النظرية او التأملية. انه يفضل التقشف والزهد لانه يعرف من هو، وما هو، ولماذا هو. فالأجوبة على هذه الاسئلة تفرض أخلاقية معينة في الوقت الذي تشكل فيه أسس العلم. انها تربط بين العلم والعمل بشكل لا ينفصم. فمعيار العمل الاخلاقي (او السلوك الاخلاقي) هو الناموس الصحيح او العادل: نقصد الناموس الصحيح والمعتدل في آن معا، أي الناموس الذي ينص عليه العقل بصفته تلك. هذا يعني ان الناموس الصحيح ـ او المعيار الصحيح ـ لا يمكن ان يُطبَّق الا من قبل الروح المتحررة من كل جهل: أي من قبل الانسان الذي توصل إلى درجة عليا من الاستقلالية الذاتية (استقلالية العقل). بمعنى آخر: فلا يمكن لهذا المعيار الاخلاقي الصحيح ان يكون مفروضاً من الخارج. ذلك انه ينبغي على كل انسان ان يعيد قطع المسار المعرفي الذي قطعه قبله الحكماء الكبار لكي يعرف شخصياً ذلك الإكراه الداخلي الذي هو وحده القادر على ضمانة استمرارية السلوك الاخلاقي وصلاحيته في آن معاً. ونلاحظ ان مسكويه كان قد ألحّ غالباً على هذه الفكرة وصاغها اكثر مرة، وذلك عندما كان يركز على ضرورة تجاوز مرحلة الاخلاق الدينية من اجل التوصل إلى مرحلة الاخلاق الفلسفية: اي مرحلة القرار الحر والمستنير للفيلسوف. هكذا نلاحظ أن العقل يمارس في مجال السلوك العملي ذات الهيمنة التي يمارسها في مجال البحث النظري أو الفلسفي. فالعقل هو وحده الذي يتروّى ويفكر ويميز بين الخير والشر ويهدي إلى طريق الرشاد والسعادة وهذه هي الغاية النهائية والقصوى لعمل الفيلسوف.

هكذا نجد ان هذه الاخلاقية الفلسفية بعيدة جداً عن اخلاقية المؤمن. أو لنقل بكلمات اكثر وضوحاً ودقة انها أبعد ما تكون عن التركيبة النفسية للمؤمن الخاضع بكل تواضع وذلّ لإرادة الله. علاوة على ذلك فان إرادة الله تعبر عن نفسها بطريقة متقطعة وفي حالات خاصة، ومن خلال دعوة الناس للطاعة، او من خلال الأوامر والوصايا ذات الطبيعة العمومية (انظر الأوامر التي تمتلىء بها الآيات القرآنية: ﴿يا أيها المؤمنون أطيعوا الله والرسول.. الخ..﴾. هكذا نجد ان القرآن يقدم اخلاقية محتملة (او نظاماً اخلاقياً محتملاً او ممكناً). وهذا النظام مؤسَّس هو الآخر أيضاً على انتربولوجيا معينة (اي على تصور كامل للانسان او عن الانسان). ونلاحظ ان الفكر التأملي او المقولات المنطقية التي يعتنقها الفيلسوف ليس لها اي

دور هنا. ولذلك فهناك فرق واضح بين النظام الاخلاقي المؤسَّس على الفلسفة (اي على العقل) والنظام الاخلاقي المؤسَّس على الدين. وهكذا نفهم كيف ان بساطة رجل الايمان وعفويته وورعه المتحمس يقف في وجه المسار الجريء والطموح للفيلسوف. فالفيلسوف يبني كل أخلاقيته على الجهد المبذول من اجل التحكُّم بذاته او السيطرة على ذاته، وهو جهد محسوب يشبه الحساب الرياضي الجاف. فالأخلاق تُكتَسب اكتساباً وبعد معاناة شاقة وصبر طويل (على الأقل في نظر الفيلسوف). واما رجل الإيمان فيكفيه أن يرتّل الآيات أو يقوم بحركات الطقوس والشعائر او ينفّذ الأوامر الالهية لكي يصبح في سلام داخلي مع نفسه (فقد أدى واجبه تجاه ربه). ويشعر المؤمن عندئذ بانه مسنود من قبل منظور أخروي أو وعد بالمكافأة في الدار الآخرة، ولكن ليس من قبل معرفة وضعية مُنجزة من قبل الانسان. ولكن الفيلسوف يدين مثل هذا الموقف الحسّي والمصلحي[٧٠] في العلاقة مع الله ويعتبره غير جدير بالانسان العاقل. فالانسان العاقل لا ينتظر مكافأة على فعل الخير اذا ما فعله، وانما يفعله لانه خير بكل بساطة. ومثل هذا الموقف لا يمنع الفيلسوف من الانتساب إلى دين معين والاخلاص لآله الوحي. ولكن مهما تكن التداخلات أو التقاطعات موجودة وقوية بين الموقف الفلسفي والعاطفة الدينية كما رأينا ذلك سابقا، الا انهما يمثلان مسارين مختلفين للروح، أو عقليتين متولدتين عن نمطين مختلفين من أنماط إدراك الواقع وفهمه. وربما كان اكبر مثل على التضاد الكائن بين هذين الموقفين هو الموقف من الموت. فعندما يحضر المؤمن الموت نجده منقسماً على نفسه بين القلق من الحساب في اليوم الآخر، وبين الاستسلام لقضاء الله ومشيئته. واما الفيلسوف فعلى العكس، إنه يتصلّب ويتوتر ويحاول ان يقنع نفسه عن طريق المحاجَّات العقلية بان الأمر لا يتعدى كونه مجرد «عبور»[٧١].

لن نحاول هنا أن نفصل بين كلا هذين المنظورين أو هاتين الرؤيتين للعالم. لن نحاول ان ننتصر لهذه أو لتلك. كل ما نريد فعله هو إضاءة التركيبة النفسية لمسكويه إلى أقصى حد ممكن. وسوف نحاول ذلك عن طريق الكشف عما يحمله موقفه الفلسفي معه من شيء جديد في مجال السلوك والعمل. وفيما وراء هذه

---

(٧٠) بل ويصل الأمر بمسكويه إلى حد التكلم عن «التجارة»، انظر فهرس كتابنا «رسالة في الاخلاق» لمسكويه.

(٧١) ما قاله مسكويه في «تهذيب الاخلاق» (ص ٢٤٣ وما تلاها) عن الموت يستوحي كثيرا افكار الرواقيين وتصوراتهم.

التجربة الفردية لمسكويه، فاننا نهدف إلى شيء أكبر وأعم واكثر اهمية.

فهذا الاختلاف العميق الذي اكتشفناه بين كلتي الرؤيتين الدينية والفلسفية هو الذي يتيح لنا ان نفسّر سبب تلك القطيعة النهائية في الاسلام بين أتباع المحافظة الدينية الصارمة/ وبين الفلاسفة. نقصد بالفلاسفة هنا اولئك المفكرين الذين حاولوا ان يزرعوا في المناخ التوحيدي الاسلامي ذلك التصور الاغريقي للفلسفة الإنسيّة المتركزة على الانسان. لقد حاولوا ان يزرعوه وينعشوه بكل قواهم، ونجحوا لفترة قصيرة من الزمن. (ثم فشلوا بعدئذ فشلاً ذريعاً ولم تقم للتفكير الفلسفي من بعد قائمة في أرض الاسلام. كان ذلك بعد القرن الخامس الهجري وبعد رد فعل الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة. ولم يستطع رد الفعل القوي لابن رشد في ردّ الامور إلى نصابها إلا لفترة قصيرة. ثم سقط هو الآخر أيضاً في بحر النسيان...).

الفصل السادس

تشكيلة المعرفة أو نَسَق العلوم

عندما يستيقظ الانسان على التفكير لأول مرة فانه يكتشف ضرورة استخدام المعرفة لكي ينجز رسالته او يمشي بها إلى مداها الاخير. ولكن اذا كان الأمر كذلك فان هناك صعوبة أولية تنبثق في وجهنا: ضمن اي ترتيب نَسَقي ينبغي علينا ان نعبر حَلَقة المعرفة؟ بمعنى: كيف نرتب العلوم بحسب اهميتها؟ ما هي العلوم الآمرة او الاساسية، وما هي العلوم الأدواتية او الثانوية؟ ما هي العلوم الصحيحة، وما هي العلوم الظنيّة او التخمينية؟

ما كان يمكن لمسكويه ان يهمل هذه المسألة او يتغاضى عنها. نقول ذلك وبخاصة ان ارسطو ـ اي المعلم الأول ـ كان قد التقى بها وذلّلها او حلَّها. ولكن الفرق بين مسكويه وارسطو (او بين التقليد والنسخة الأصلية) هو ان مسكويه لم يواجه هذه المسألة بصفتها تلك وبكل أبعادها. وذلك لأنه لم يجد نفسه مضطراً لبناء علم يكون صحيحاً بالنسبة لنا وفي ذاته ايضاً. بمعنى انه لم يجد نفسه في وضع المبتكر الأول الذي يدشن علماً جديداً حقاً. (كما هي حالة ارسطو). وبالتالي فبدلاً من مواجهة المشكلة بصفتها مشكلة ابستمولوجية حقيقية (كما فعل نموذجه الاكبر) فانه اكتفى بتكرار المخطَّط الكلاسيكي اليوناني بكل مراحله المتتالية والمؤدية إلى اقتناص السعادة.

لقد تعرض مسكويه إلى مسألة تصنيف العلوم اكثر من مرة في كتبه. ولكنه لم يدرسه بشكل مطول وتفصيلي جداً الا في كتاب «ترتيب السعادات ومنازل العلوم». واما في مؤلفاته الاخرى فانه يكتفي بتذكير القراء بضرورة اتباع **نظام** معين في التفلسف. بمعنى ان هناك نسقاً ترتيبياً او مراحل معرفية متتالية ينبغي على

المريد ان يعبرها الواحدة بعد الاخرى قبل ان يصل إلى مرحلة التفلسف، او قبل ان يصبح جديراً بالفلسفة. لنستمع اليه يقول في «تهذيب الاخلاق» مثلاً:

«فمن اتّفق له في الصبا ان يُربَّى على أدب الشريعة، ويُؤخَذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعودها، ثم ينظر بعد ذلك في كتب الاخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثم ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود صدق القول وصحة البرهان فلا يسكن الا اليها، ثم يتدرج كما رسمناه في كتابنا الموسوم «بترتيب السعادات ومنازل العلوم» حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الانسان، فهو السعيد الكامل. فليكثر حمد الله عز وجل على الموهبة العظيمة والمنّة الجسيمة» (تهذيب الاخلاق، ص ٦٠).

واما في «الفوز الأصغر» فنجد شرحاً اكثر تفصيلاً لدرجات العلم التي ينبغي ان يرتقيها او يتسلقها كل فيلسوف جدير بهذا الاسم. يقول:

«ولأجل صعوبة هذا المرام[١] رُتبت له المراتب التي ذكرتها وهي المسمَّاة العلم الأدنى والعلم الأوسط والعلم الأعلى. وقد بدأت منها بأقربها الينا فعملت له منازل يُبتدأ بأولها ويُنتهى إلى آخرها، من حيث لا تُتَخطَّى منزلة إلى أختها إلا بعد تحصيلها وبعد الاشتمال عليها. وكذلك عُمِل بما يليها حتى بلغت الغاية القصوى. فمن لم يبتدىء بالرياضيات فتدرب بها ثم بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة، ثم بالطبيعيات، ثم بما بعد الطبيعة على الترتيب إلى ان يصل إلى أقصى الغايات، فليس بمستحق اسم الفلسفة. بل انما يُشتق له اسم من الرتبة التي ارتاض بها ووقف عندها. أعني ان يُسمَّى مهندساً او منجّماً او طبيباً او منطقياً او غيرها من اجزاء الفلسفة. فأما من ارتاض بجميعها وبلغ اقصاها فهو الفيلسوف» (الفوز الاصغر، ص ١٢ ـ ١٣).

اما نص «ترتيب السعادات» فيقدم نفسه كمقدمة لدراسة الفكر الارسطوطاليسي بالهيئة التي كان قد عرف عليها من خلال الترجمات الشائعة في القرن الرابع الهجري. وعلى الرغم من طوله فانه يستحق ان يُترجم بحرفيته وذلك لانه يحتوي بالإضافة إلى معجم اللغة التقنية على معلومات مهمة عن منهجية التدرُّب على الفلسفة، وروح البحث، والكتب الفلسفية الاكثر شيوعاً آنذاك، وتجربة المؤلف

(١) المقصود بالغاية او المرام هنا: الاقتراب من الله والتمتع بالسعادة الحقيقية والأبدية.

الخاصة. هكذا نجد أنه يحتوي على أشياء كثيرة دفعة واحدة ومن هنا ضرورة ترجمته كاملاً إلى الفرنسية.

تصنيف العلوم [٢]

١ ـ **معيار التصنيف**: يقول مسكويه: «فقد تبين ان الحكيم السعيد الكامل السعادة هو من قوي ذهنه وصحَّ تمييزه فحصلت له حقائق الأمور في الموجودات كلها وقويت عزيمته في إنفاذ ما علمه عملاً ثم دامت طريقته في هذين أعني العلم والعمل. وتبينَّ أيضاً مما تقدم ان جزء النظر مقدَّم على جزء العمل اذ كان محوره التمييز وقوة الذهن تدرك الصواب[٣] في كل ما يقصد معرفته (اي الجزء النظري مقدم على الجزء التطبيقي بحسب لغتنا نحن). ولما كانت المعارف صنفين احدهما يُعمل ولا يُعلم، والآخر يُعلم ثم يُعمل صارت الصنائع ايضا صنفين بحسبهما. وأعني بما يُعلم ولا يُعمل، مثل العلم بان الله عز وجل واحد وانه أزلي مبدع[٤] للعالم. وأما ما يُعلَم وثم يُعمَل فمثله السيرة الجميلة في المعاملات والبراعة في الصناعات (اي في العلوم) وبالجملة الأفعال التي تكون عن رويّة واعتياد. وقد صنَّف[٥] (اي المعلم الاول ارسطو) لكل واحدة من الصناعتين كتباً تفيدها وتسهل اكتسابها (الصناعة تعني العلم). ولما كان من هذين الجزئين ما هو مقصود لذاته ومطلوب لنفسه، ومنه ما هو نافع فيما يُطلب لذاته انقسمت الصناعة[٦] أيضاً قسمين آخرين. والصناعة التي غايتها العلم فقط فقصدها إدراك الحق والاعتقاد الصادق واليقين لا محالة، فهذا مؤثر لذاته لا لغيره. وكذلك الصناعة التي غايتها العمل الجميل والخلق الفاضل وهما جميعاً كما قلنا جزءا الحكمة ويُسمّى كل واحد

---

(٢) العناوين الداخلية والأساسية هي من وضعنا.

(٣) ان الأمر يتعلق هنا بالأسبقية في ذاتها (اي في جوهرها)، وليس بالأسبقية بالنسبة لنا. وذلك لأنه فيما يخص الأسبقية بالنسبة لنا فان الاخلاق هي التي تحظى بمرتبة الأولوية بحسب ما جاء في كتاب تهذيب الاخلاق.

(٤) يخضع المؤلف للتمييز المستمر والقاطع بين العلم النظري/والعلم التطبيقي. ولكنه يعترف من جهة اخرى بان الحكمة النظرية ضرورية جدا للحكمة العملية، والعكس صحيح. واما فيما يخص مفهوم الله الخالق او المبدئي فانظر فيما بعد ص ٥٤٣ وما تلاها.

(٥) يمكن ان نقرأ: صُنِّف كتبٌ... او صَنَّفَ (الحكيم)...

(٦) من المهم ان نلاحظ هنا الاستخدام المستمر لكلمة «صناعة» بدلاً من «العلم». في الواقع ان كلمة صناعة العربية هي ترجمة لكلمة «تيكني» او «تيقني» اليونانية. وهي تتيح التمييز بين العلم بصفته تقنية متخصصة/والعلم بصفته معرفة متنوعة بشكل عام.

منهما حكمة بالصِحّة وعلى الحقيقة. فاما الصناعات الأخر النافعة في هذين فقد تُسمَّى حكمة وذلك على المجاز لا على الحقيقة، وهي ما يُحتاج فيه إلى روية واعتياد لتظهر فيه البراعة. والحكماء يسمون هذه كَيْساً ولا يطلقون عليها اسم الحكمة وذلك كالصناعات التي تؤدي إلى يسار او لذة او رئاسة. فمن أراد ان تكمل انسانيته وتبلغ إلى الأمر الذي قُصِد منه خلق الانسان لتتم ذاته ويشارك الحكماء فيما آثروه وقصدوه فليحصّل هاتين الصناعتين أعني جزئي الحكمة النظري والعملي، لتحصل له حقائق الأمور بالجزء النظري ومحاسن الأفعال بالجزء العملي. فأما ترتيب هاتين الصناعتين وكيف السلوك بهما إلى الغايتين المذكورتين فعلى ما عمله الحكيم ارسطوطاليس فانه هو الذي رتَّب الحكمة وصنَّفها وجعل لها نهجاً يُسلَك من المبدأ إلى النهاية كما ذكره بولس (الفارسي) فيما كتبه إلى انوشروان. فانه قال[٧]: كانت الحكمة قبل هذا الحكيم متفرقة كتفريق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى وجعل الانتفاع بها موكولاً إلى جبلة الناس وما أعطاهم من القوة على ذلك مثل الأدوية التي توجد متفرقة في البلاد والجبال فاذا جُمِعت وألفت حصل منها دواء نافع.

وكذلك جمع ارسطوطاليس ما تفرق من الحكمة وألف كل شيء إلى شكله ووضعه موضعه حتى استخرج منه شفاء تاماً تُداوى به النفوس من أسقام الجهالة[٨]. وكان من ترتيبه ذلك أن نظر في جزئي الحكمة أعني النظري والعملي فوجد النظري منهما اما ان يكون في الاشياء التي في مواد واما في الاشياء التي ليست في مواد. وكل واحد من هذين القسمين ينقسم أيضاً قسمين لأن الاشياء التي في مواد منها ما هو تحت الكون والفساد ومنها ما ليس تحت الكون والفساد. والاشياء التي ليست في مواد منها ما هو مُنتزع[٩] من المواد ومنها ما ليس بمُنتزع من المواد بل له وجود في ذاته خارج عن الوهم[١٠]. فهذه الاربعة هي الاقسام

---

(٧) كان بولس الفارسي مسيحياً نسطورياً في خدمة كسرى انوشروان. انظر عنه ذلك التعليق الطويل والمهم الذي كتبه ابو ريدة في «تاريخ الفلسفة في الاسلام»، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٧. ص ٢٨، هامش رقم (١).

(٨) ان هذه الفقرة والفقرات التي تليها تلخص الخصائص المميزة فعلاً لروح تاريخ الفلسفة ومنهجيته لدى الفلاسفة.

(٩) ينبغي ان نقرأ منتزع من وليس منتزع في.

(١٠) ينبغي الاطلاع على كتاب الآنسة غواشون من اجل التمييز بين المصطلحات التالية: قوة متخيلة، قوة مصوِّرة، قوة وهمية.

- **Goichon (A.M)**: Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris, 1938.

الأُول التي ينقسم اليها الجزء النظري. ثم ان الأمور التي في المواد منها ما هو مشترك لها كلها ومنها ما هو خاص ببعضها. وما هو خاص ببعضها منها ما يخص الاشياء السرمدية ومنها ما يخص الاشياء الكونية. وما يخص الكونية منها ما هو مشترك لها كلها ومنها ما يخص بعضها. وما يخص بعضها منها ما يخص الاشياء التي فوق الارض ومنها ما يخص الاشياء التي في الارض. وما يخص التي في الارض منها ما يخص الاشياء التي لا نفوس لها ومنها ما يخص الاشياء التي لها نفوس. وما يخص الاشياء التي لها نفوس فمنها ما يخص ذوات الحس ومنها ما يخص ما لا حس له[١١]. فصنَّف ارسطوطاليس في كل قسم من هذه الاقسام[١٢] كتاباً فاشتملت كتبه على جميع ما يُنظر فيه حساً وعقلاً ولم يفته شيء. ولما كانت عنايته مصروفة إلى تصحيح الآراء في هذه الامور كلها وإعطاء اليقين والإقناعات الكافية فيها وان يسلم من الخطأ والغلط في المعقولات اضطر إلى ان يبحث عن مراتب الإقناعات وينظر في الاشياء التي لا يمكن [١٣] ان يغلط فيها ولا يأمن ان يقع في باطل يظنه حقاً ويعتقد في حق انه باطل. وما هي مرتبة هذه أيضاً وجعل لها صناعة وقوانين يُوقف بها على مراتب هذه الامور ومنازلها من اليقين وغيره ليتسدَّد الانسان نحو طريق الصواب في كل مطلوب لئلا يجري في الحكمة مجرى أصحاب المذاهب[١٤] في التخيُّل والاهواء. فان هؤلاء ربما غلطوا وهم لا يشعرون، وربما شعروا وانتقلوا عن رأي إلى رأي ولا يأمنون ان يسنح لهم في الرأي الثاني ما كان سنح في الأول. فهم أبداً إما على غلط وإما في شك وحيرة[١٥]. فاذا عرف الانسان الاشياء التي من شأنها ان تغلط تحرَّز منها وتيقن فيما يستنبطه انه قد صادف فيه الحق ولم يغلط. فان تخيَّل في شيء انه ينتهي فيه رجع إلى قوانين الصناعة فعلم للوقت بموضع الغلط ان كان فتلافاه بسهولة.

---

(١١) ينبغي ان نضيف: «ما يخص التي...». ان هذا المقطع التجريدي مقصود من اجل ان يبهر القارىء بواسطة الصرامة الشكلانية لتقسيم الواقع من قبل المعرفة. وسوف يضاء لاحقاً عن طريق تعداد الأعمال والمؤلفات.

(١٢) ينبغي ان نحذف: «هذه الأشياء».

(١٣) ينبغي ان نقرأ: التي يمكن.

(١٤) يستهدف مسكويه هنا كل الفقهاء والمتكلمين الذين هم متعصبون او متحزبون بطبيعتهم. وذلك لانهم يستخدمون العقل بطريقة جزئية ومتحيزة.

(١٥) يتبع ذلك فقرة يبيِّن فيها المؤلف ان معرفة المنطق من اجل التحقّق من صحة الاستخدام الجيد للعقل هي في نفس ضرورة وأهمية استخدام العروض من اجل التحقق من صحة وزن بيت من الشعر، او استخدام علم النحو من اجل التحقق من صحة تركيبة جملة معينة.

ويمكنه مع ذلك ان يصحح ذلك الرأي لنفسه ولغيره بان يبدّله ويسنّه له. وهذه هي صناعة المنطق وأقرب مثال أخذه لها في الصناعات العروض والنحو. فان كل واحد منهما يناسب المنطق بوجه وذلك ان هُهنا أوزاناً من الشعر صحيحة وربما غلط فيها ولم يكن صاحب صناعة فظنها مكسورة. وربما ظن بالمكسور منها انها صحيحة. واذا رجع إلى القانون الصناعي عرف موضع الشك وقدر على ما يجب وتيقن موضع الغلط ان كان وأصلح ما سها فيه. ويناسبه أيضاً صناعة النحو بوجه آخر، وذلك ان نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ كنسبة صناعة المنطق إلى المعاني. وكما ان النحو يسدّد اللسان نحو صواب القول ويعطي القوانين التي يُعرف بها الإعراب، فكذلك المنطق يسدد الذهن نحو صواب المعاني ويعطي القوانين التي تُعرف بها الحقائق. وكما ان النحوي وان كان غرضه إصلاح الالفاظ فانه ينظر أيضاً في المعاني ليصحح منها الاعراب، فكذلك المنطقي وان كان غرضه تقويم المعاني فانه ينظر أيضاً في الألفاظ ليصحح بها المعاني. والنحوي ينظر في الألفاظ بالذات وبالقصد الأول وينظر في المعاني بالعرض وبالقصد الثاني. والمنطقي ينظر في المعاني بالذات وبالقصد الأول وينظر في الألفاظ بالعرض وبالقصد الثاني. وقد تبين غرض الحكيم في صناعة المنطق وان من جهل هذه الصناعة عرض له بالضرورة ألا يقف على صواب من أصاب، كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب. ولا على سهو من سها أو غلط كيف ومن أين سها أو غلط ويحير في الآراء، فمنها ما يصححه من غير ثقة ومنها ما يزيفه بغير بصيرة ومنها ما يتوقف فيه لا يدري ماذا يحكم له. ثم لا يأمن فيما صححه اليوم ان يرد عليه في غد ما ينقضه عليه ويشككه فيه، وفيما زيّنه الآن ان يصح عنده في وقت آخر. فيظن فيما هو عنده صحيح انه يجوز ان يفسد وفيما يفسد انه يجوز ان يصح. وعسى ان يرجع إلى ضد ما هو عليه في الأمرين جميعاً إما لخاطر يرد عليه من نفسه ويزيله عن اعتقاده الأول، وإما برأي غيره. فاذا عرض من يدعي الكمال في العلم والثقافة بالجدل والبصيرة ببراعته لم يكن عنده ما يمتحنه به. وإما ان يحسن الظن به فيقبله وإما ان يتهمه فيرده وليس يخلو في حاله من اشياء ترد على عقله فيوهمه في شيء انه حق وفي آخر انه باطل. والمنطق يدله على هذه المواضع ويصحح له الصحيح ويعلمه لم صار صحيحاً ويزيف الباطل ويريه لم صار باطلاً. فنحن مضطرون إلى تصحيح المعاني في أنفسنا بقوانين صناعية لكيلا نثق بما يحوطنا من الغلط وإلى تصحيح ألفاظ تدل بالمواطأة في تلك المعاني لئلا يعترض لغيرنا ما يغلطه فيها. فكلا هذين يسمى صناعة المنطق الا ان احدهما ينظر فيه بالذات والآخر بالعرض كما بيّنا.

ولما تأمل ارسطوطاليس مراتب إقناعات النفس وأراد ان يرتبها ويجعل لها قانوناً صناعياً ليصل بها إلى حقائق الاشياء قسم ذلك كما قسم العلوم التي تقدم شرحنا لها[١٦]. ونظر فاذا انواع القياسات والأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأي ويُتوصَّل منها إلى حقيقة مطلوب إما عند انفسنا وإما عند غيرنا تنقسم إلى ثلاثة أقسام. إما ان تكون صدقاً كلها ويقيناً لا شبهة فيها، وإما ان تكون كذباً كلها وشكوكاً، وإما ان تكون صادقة في البعض وكاذبة في البعض. وهذا النوع الاخير ينقسم ثلاثة اقسام: إما ان يكون صدقه اكثر من كذبه، وإما ان يكون كذبه اكثر من صدقه، وإما ان يتساوى فيه الأمران. فصار جميع انواع القياسات خمسة: يقينية، وظنونية، ومغلّطة، ومُقنعة، ومخيّلة[١٧]. فصنّف لكل واحد من هذه الاقسام كتاباً وعلّم تناول هذه الطريقة[١٨] بقوانين لا يمكن احداً ان يؤدي إلى خلاف جوهر الشيء المطلوب، ولا يمكن احداً ان يرجع عنه ولا يقع فيه تهمة ولا شك وسماه كتاب البرهان.

واما القياس الذي هو كذب كله فهو يخيّل في الشيء انه على صورة وليس هو عليها بالحقيقة. ومثاله ما يعرض للعين عند النظر، فان النفس يعرض لها عند النظر في المعقول ما يعرض للعين عند النظر إلى المحسوس. فربما تخيل الانسان في الشيء خيالاً فاسداً ثم يبادر إلى العمل بما يقتضيه ذلك الخيال فتجيء الأفعال رديئة قبيحة. فصنف فيه كتاباً دلّ على وجوه هذه التخيّلات من اين تقع وكيف تقع وسماه كتاب الشعر او الصناعة الشعرية[١٩]. واما الذي صدقه أكثر من كذبه فهو ما تؤخذ قياساته من اشياء مشهورة ليست ذاتية ولا جوهرية للمطلوب ولا بها قوامه، فيلتمس الانسان إبداع ظن قوي إما عند نفسه وإما عند غيره حتى يقع له انه يقين وان لم يكن يقيناً. فصنّف فيه كتاباً ودل على وجوه هذه الظنون وانها تصدق ومن اين وكيف وانها تكذب ومن اين وكيف وسماه الجدل والصناعة الجدلية. واما الذي كذبه اكثر من صدقه فهو الذي يُغلط فيه فيوهم فيما ليس بحق

---

(١٦) في الواقع انه تحدث عن تقسيمات الحكمة، ولكن ليس عن العلوم ذاتها.

(١٧) انظر في كتاب الآنسة غواشون المذكور آنفا المصطلحات التالية: يقينيّة، ظنونيّة، مغلطة، مقنعة، مخيّلة. وانظر ايضا كتاب السيد ريشير: «دراسات في المنطق العربي»، مطبوعات بتسبورغ، ١٩٦٤.
- N. Rescher: Studies in arabic logic, Pittsburgh, 1964.

(١٨) هذا المقطع مليء بالاخطاء. ينبغي ان نقرأ: «أما القياس الذي هو صدق كله، فهو ما...». وقد درس القياس في «كتاب البرهان».

(١٩) فيما يتعلق بكتاب الشعر لارسطو انظر لعبد الرحمن بدوي: «فن الشعر لارسطو». المقدمة.

انه حق، وفيما ليس بعالم انه عالم. وهذا الغلط يكون من وجوه وعلى ضروب، فصنّف فيها كتاباً دل فيه على وجوه التلبيسات والتمويهات والأغاليط، كيف تقع ومن اين وسماه صناعة السوفسطائية. وهذه الكلمة في اللغة اليونانية مشتقة من صوف وهو الحكمة ومن اسطيس وهو التلبيس والتمويه، فكان معناها الحكمة المموّهة[٢٠]. وكل من كان قادراً على التلبيس والتمويه بان يوهم انه حكيم وليس كذلك فهو سوفطائي. وليس كما يظنه متكلمو الاسلام انه كان في الزمن القديم رجل يقال له سوفسطا وكان يدفع حقائق الموجودات وان له شيعة ينصرون مذهبه ويسمون به فان هذا ظن لا أصل به. ولم يكن رجل قط فيما سلف يقال له سوفسطا ولا يسمًى به احد ولا يضر هذا الرأي قوماً بأعيانهم وانما ينسب اليه كما ينسب إلى صناعة الجدل. واما الذي كذبه مساو لصدقه فهو الذي يُلتمس به إقناع ما في اي رأي كان، وان يسكن السامع إلى ما يقال له ويصدق به تصديقاً ما وهو دون الظن القوي. وصنَّف فيه كتاباً دل فيه على وجوه هذه الإقناعات ومن اين وكيف تقع وسماه كتاب الخطابة. وهذه هي الكتب الخمسة المنطقية[٢١]. لكن ارسطوطاليس لّما نظر في القياس[٢٢] وجد منه ما هو مشترك لهذه الفنون الخمسة ومنها ما هو خاص لكل واحد منها. فعمل في القياس الاول العام المشترك لجميع الصناعات الخمس كتاباً سماه كتاب القياس. وهذا الكتاب يُوجَد في النقل القديم (اي في الترجمة العربية) جزئين أحدهما كتاب القياس والآخر كتاب البرهان. وهو باليونانية أنولوطيقا الاولى و أنولوطيقا الثانية. ثم نظر في القياس فاذا هو مركّب من ألفاظ ومعان، وأقل الاقاويل القياسية ما كان مركباً من لفظتين لفظتين. وأقل المعاني القياسية ما كان من معقولين معقولين، واكثرها غير محدود. وهذه الأقاويل

---

(٢٠) يتلو ذلك فقرة كاملة يذكّر فيها المؤلف بالمعنى الأصلي الحقيقي لكلمة «سوفسطائي».

(٢١) حول انتشار الأعمال المنطقية لارسطو لدى العرب انظر طبعات عبد الرحمن بدوي لكتاب «منطق ارسطو». القاهرة، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢. وانظر ايضا مقالة المستشرق ر. فالزر «ارسطوطاليس» في الموسوعة الاسلامية. ينبغي على القارىء ان يقارن بين تقديم مسكويه لأعمال ارسطو وبين الصورة التي يقدمها عن الاعمال ذاتها كلٌ من الكندي، الفارابي، الخوارزمي (وذلك في كتاب المستشرق ن. ريشير المذكور آنفا).

(٢٢) يذكر مسكويه اولا تقسيم كتاب «الآلة او المنطق» إلى ثمانية علوم او اختصاصات يتعلق كل واحد منها برسالة لارسطو. وكلامه هذا يتوافق مع التراث التربوي او التعليمي الذي يعود إلى زمن سمبليسيوس على الأقل. بعد ان يذكر ذلك يعدّد مسكويه مختلف هذه الرسائل عن طريق الإلحاح على نظام ترتيبها المرسخ من قبل التعليم. ويبدو انه يخلط بين هذا الترتيب والترتيب المنطقي. انظر كتاب ريشير، مصدر مذكور سابقا.

المركّبة من لفظتين اجزاؤها الفاظ مفردة لا محالة. فبالضرورة انقسمت له الصناعات إلى ثمانية اقسام ذلك على طريق التحليل. فلما سلكه على طبق التركيب بدأ بالألفاظ المفردة الدالّة على اجناس المعاني المفردة. فعمل فيها كتاباً وحصر هذه الالفاظ في عشرة اجناس من المعاني، ثم قسم كل واحد منها إلى انواعها وسماه كتاب المقولات وهو المعروف بكتاب فاطوغرياس. ثم ثنّى بكتاب ذكر فيه الأقاويل المركّبة التي تدل على المعقولات المركّبة وسماه كتاب بارير ميناس اي العبارة. وثلّث بكتاب القياس الذي ذكرناه فعمل فيه قوانين الأقاويل التي تسير بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وسماه انولوطيقا الأولى. وربّع بالكتاب الذي سماه البرهان وهو انولوطيقا الثانية. فعمل فيه قوانين القياسات التي لا تغلط ولا يمكن فيها ذلك وهي اليقينيّة. وخمّس بكتاب ذكر فيه قوانين القياسات المأخوذة من الأمور المشهورة وكيف يكون السؤال او الجواب على هذه الطريقة، وعلّم فيه القوانين التي تتم هذه الصناعات على افضل وأكمل ما يمكن وسماه طوبيقا، وهو كتاب الجدل. وسدّس بالكتاب الذي ذكر فيه قوانين الاشياء التي تغلط عن الحق وتحيره وأخص الأمور التي يقصدها المموّه وبأي الأشياء يتبينّ فسادها وكيف يتحرز منها وسماه سوفسطيقا، أي الحكمة المموّهة. وسبّع بكتاب ذكر فيه قوانين الأشياء التي تغلط عن الحق وتحيره وأخص الامور التي يقصدها المموّه وبأي الاشياء المُقنِعة بالخطاب، وحصر جميع ما تتم به هذه الصناعة ليكون الانسان فيها أكمل وأنفذ وسماه ريطوريقا. وثمّن بكتاب ذكر فيه قوانين الألفاظ المخيّلة وأحصى جميع ما تتم به هذه الصناعة وقسمها إلى انواعها واصنافها وسماه فوديطيقا، اي الشعر. فتمّم هذه الصناعة على هذه الاقسام وكان غرضه الأول منها القياس البرهاني.

ولكن أوجبت القسمة والترتيب ما ذكرناه. وايضا فان الاشياء التي تُعرف بطريق البرهان يسيرة بالاضافة إلى ما يعرف بالقياسات الأخر، فوجب ان يرتبها ويعرف طرقها. وايضا فان بعضها طرق البرهان وبعضها يحميه ويذبّ عنه. اما الثلاثة التي في أوائل الصناعة فهي التي تؤدي اليه، واما الأربعة الاخيرة فهي التي تحامي عليه لئلا يشتبه به ما ليس منه. وأشرف هذه الكتب كتاب البرهان لانه المقصود الاول فوقع في القسم الرابع بالضرورة كما ذكرنا فيما سلف. وباقي الكتب انما عُملت اما مداخل اليه وتوطئاتٍ له واما حاميةً عنه وذابّةً دونه. أما الثلاثة التي تتقدمه فهي المداخل، واما الأربعة التي بعده فهي التي تحرزه وتميزه وتحميه من الطرق التي توهم انها تؤدي إلى ما يؤدي اليه هو. ومع ذلك فاذا قصد الانسان ان يكون مجادلاً

قوياً او خطيباً مصقعاً او شاعراً مغلّقاً نحا نحو ما يلتمسه واقتنى من الكتاب الذي صنَّف فيه قوانين وصناعة يصير بها في أعلى درجة منه وأرفع رتبة فيه. وان اقتصر الانسان على الكتب الاربعة كفاه ذلك في تعلّم الحكمة وقراءة الكتب التي بعدها. وهي الكتب التي عددناها وشرحنا قسمة الحكيم لها وبدءاً منها بالكتب التي في ذوات المواد، وهي من الأمور الطبيعية. وآخر الكتب التي في الأمور المجردة من المواد، لأن الطبيعيات[٢٣] محسوسة لنا وهي الينا أقرب ونحن لها آلف وبها أعرف. وبها يمكننا الترقّي إلى ما بعدها، فصنَّف فيه كتاباً ذكر فيه الأمور المشتركة لجميع الاشياء الطبيعية ما كان منها تحت الكون وما ليس تحت الكون، وسماه كتاب السماع الطبيعي. ثم قسم[٢٤] الاشياء التي تحت الكون فعمل كتاباً فيما هو مشترك في الاشياء ذوات الكون كلها وسماه كتاب الكون والفساد. وعمل كتاباً فيما يختص بما في الارض مما له نفس ولا حواس له وسماه كتاب النبات. وعمل كتاباً فيما يختص بذوات النفوس ولها حواس وسماه كتاب الحيوان. ولما أراد ان يرتقي من الطبيعيات وهي الأمور ذوات المواد إلى الامور التي لا مواد لها وجد بين هاتين المنزلتين اموراً لها شركة في الطبيعة وشركة فيما بعد الطبيعة فعمل فيها كتاباً في النفس وكتاباً في الحس والمحسوس[٢٥]. ثم عمل فيما بعد الطبيعة كتبه التي رسم عليها الحروف وهي المعروفة بالألف والباء وما بعدها. فمنها ما نُقِل إلى العربية ومنها ما لم يُنقَل[٢٦]، الا ان فيما نُقِل غنى كثيراً وكفاية تامة. ولما عمل في الجزء النظري هذه الأعمال العظام ونظمها هذا النظام عمل أيضاً في الجزء العملي هذا العمل بعينه وذلك انه قسمه إلى ما هو خاص بالانسان وإلى ما هو خاص بما كان خارجاً عنه. وهذا الثاني ينقسم إلى قسمين احدهما تدبير المنزل والآخر تدبير المدن فعمل في كل واحد كتاباً. اما فيما يخص الانسان بذاته فكتابه في الاخلاق وهو كتاب عظيم جداً، كبير المنافع، يعلّم فيه كيف يكتسب الانسان هيئة فاضلة وسجية

---

(٢٣) ينبغي ان نقرأ: المجردة من... ذلك ان...

(٢٤) نجد أيضاً تعبير «سمع الكيان» (وهو مشتق من السريانية «كيانا» Keyana: اي في الاغريقية Qúóls). وهي كلمة اكثر قدماً. اما كتاب «الفيزياء» لارسطو فقد حقق ونشر مؤخراً من قبل عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٦.

(٢٥) هذا الاخير يشكل جزءاً من كتاب الطبيعيات، ترجمة ج. تريكو، ڤران، ١٩٥١. واما فيما يخص كتاب الحيوان فانظر مقدمة عبد الرحمن بدوي لطبعته.

(٢٦) هل تريد هذه الملاحظة ان تبرهن بان الكتب غير المترجمة كانت شائعة لدى بعض الاختصاصيين في اللغة الاغريقية؟

محمودة يصدر عنها الافعال الجميلة والأعمال المرضية. وأما كتبه في تدبير المنزل والمدن فلم يُنقَل إلى العربية إلا ما وُجِد من كتابه في تدبير المدن، وهو مقالتان[٢٧]، وقد ذُكِرتا في فهرست كتبه. وله بعد هذه الكتب رسائل وكتب سماها التذاكير[٢٨] وهي كثيرة على ما يَذكُر ويحكي في فهرست مصنفاته. وله كتب في التعاليم ولم يُنقَل منها شيء الا ان في النظام الذي خرج إلى العربية والترتيب الذي رتبه غنى عظيماً وراحة تامة لمن أحب ان تكمل ذاته ويتوجه إلى مقصده ليتوجه اليه بسرعة[٢٩]. فاما مقدار الزمان الذي يُفرض لمن أراد تعلّم الحكمة على ما رتبه هذا الحكيم المحسن الينا المنعم علينا فعلى مقدار عنايته واهتمامه ومعونة الاتفاقات اياه. أعني بها ان يكون ذكياً حفوظاً واجداً للكتب والاستاذ الفاتح والكفاية في المعيشة لئلا يشتغل بها عما يقصد لزوال العائقات التي يحتسبها الانسان من عوارض الدنيا وهمومها وأمراض النفس والبدن واجتماعهما وحذر العوام مرة والسلطان مرة اخرى ومراقبة أهل البلد. فان الناس كما يقول القائل اعداء ما جهلوا، ومن شأنهم الوقيعة في أهل الفضل ومعاداة كل من خالف مذاهبهم وأغراضهم وقصده بكل مكروه وأذى. فاذا سلم من هذه العوارض وكانت القريحة والأسباب التي ذكرناها مجتمعة له فما أقرب وصوله إلى بغيته وراحته من لقب ابناء جنسه وظفره بالكنوز التي دُخِرت ومدة ذلك على التقريب عشر سنين إلى عشرين سنة. وهذا اذا شغلته الدنيا بعض الشغل فانه لا يجوز ان يظن بانسان انه ينفرد وينكمش على العلم، ولا يجعل لبدنه راحة ولنفسه حظاً من اللذات فيما يحسن ويجمل. ولو تعاطى ذلك لخسره او انقطع دون غايته. وقد رأى بعض اصحاب ارسطوطاليس من مدرسي كتبه[٣٠] ان

---

(٢٧) ينبغي ان نقرأ «مقالة». لا يذكر «فهرست» ابن النديم كتاب السياسة لارسطو. واما القفطي فيتحدث كمسكويه عن كتاب «في تدبير المدن» المدعو «فوليطيقون». وهو مؤلف من ثماني مقالات (انظر الإخبار، ص ٣٣). واما عبد الرحمن بدوي فيعتقد بان كتاب السياسة كان قد ترجم إلى اللغة العربية (انظر كتابه دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي، بيروت، ١٩٦٥). وانظر ايضا رأي الباحث س. بينيس في «ابن زرعة»، ص ١٨٩.

(٢٨) ان الأمر يتعلق هنا بدون شك بكتب محرفة او مزورة من امثال «رسالة في الاقتصاد» او «رسالة موجهة إلى الاسكندر حول السياسة» او «فضائل الروح»، الخ. انظر عبد الرحمن بدوي في كتابه: «انتقال الفلسفة الاغريقية إلى العالم العربي»، فران، ١٩٦٨، ص ٨٤ - ٩٣.

- **Badawi:** La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, vrin 1968, PP. 84-93.

(٢٩) يتلو ذلك فقرة كانت قد ترجمت من قبل (ص ٧١). وهي تتعلق بالزمن والشروط الضرورية لدراسة الفلسفة.

(٣٠) ينبغي ان نقرأ «المتعلّم».

يبتدىء المتعلم لها بكتب الأخلاق لتتهذب نفسه وتصفو من كدر الشهوات ويخفّ عنها أثقال عوارضها[٣١]. فيتمكن من قبول الحكمة ويعترف بعض الاعتراف بترك الانهماك في الشهوات وهجران الملاذ الجنسية، ويعلم ان اكثرها خساسات ورذائل فيتنزّه عنها. ثم ينظر في شيء من التعاليم ليعرف طريق البرهان ويتدرب بها ويأنس بطرقها ويترك الإيغال فيها إلى وقت آخر فان بين يديه غرضاً بعيداً او شوطاً بطيئاً. ثم ينظر في المنطق الذي هو آلة في جميع ما يقصد، ثم ينظر في الطبيعيات وما بعدها على الترتيب الذي تقدم. فاذا وصل الانسان إلى المرتبة الاخيرة اطلع على حقائق الموجودات ونزّلها منازلها...».

انتهى كلام مسكويه

ما هي الدروس والعبر التي يمكن استخلاصها من هذا النص؟

ان اول شيء يلفت الانتباه بشكل قوي هو تلك الأهمية الكبرى التي أوُليت لارسطو وحده من دون الفلاسفة الآخرين. لقد أُوليت له هذه الأهمية بصفته قائداً او دليلاً لا بد منه من أجل التدرب على الحكمة. ولكن مسكويه لا يخترع شيئاً جديداً، ولا يثبت جرأة كبيرة إذ يتخذ مثل هذا الموقف. فقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثيرون كان قد اطلع عليهم. نذكر من بينهم بولس الفارسي الذي يشير اليه صراحة. ولكنه عرف بالتأكيد فلاسفة آخرين بالاضافة اليه. نذكر من بينهم الكندي وكتابه الصغير: «رسالة في كمية كتب ارسطوطاليس وما يُحتاج اليه في تحصيل الفلسفة». ثم كتيّب الفارابي: «الموضوعات التي تطرّق اليها ارسطو طاليس في كل واحد من كتبه» (العنوان منقول بالمعنى لا باللفظ)[٣٢].

ان الأعمال المنطقية لهذين الفيلسوفين الكبيرين هي أيضاً وريثة التراث الاغريقي ـ السرياني. وقد سبقا مسكويه إلى التأثُّر بارسطو. وهو هنا يستعيد تصنيفهما للعلوم ويعلن انتماءه المتحمس لمنهجيتهما، اي لمنهجية العلم وأهدافه وروحه[٣٣]. والواقع

(٣١) هذه الإشارة تؤكد على وجود رابطة بين حاجيات جمهور معين، وبين مؤلفات مسكويه الذي أعطى الأولوية لعلم الاخلاق.

(٣٢) كانت «رسالة» الكندي قد حُققت وتُرجمت وأُرفقت بالهوامش والشروحات من قبل الباحث غويدي فالزر بين عامي ١٩٣٧ ـ ١٩٤٠. واما فيما يخص الفارابي فانظر «كتاب الحروف» تحقيق محسن مهدي، بيروت، ١٩٧٠.

- Guidi-Walzer in Atti Accademia dei lincei, 1937-1940.

(٣٣) ينبغي ان نلاحظ ان أعمال ارسطو كانت قد اصبحت بمثابة النموذج المدرسي الأعلى والحصري ـ

ان هذه المنهجية ابتدأت تتبلور منذ أعمال بشر بن متى و«مدرسة بغداد» الشهيرة. ومن المعلوم ان هذه المدرسة اخذت تنشر في اللغة العربية تعاليم هذا التراث المترجم وبرنامجه الذي كان قد اصبح واضح المعالم في زمن مسكويه(٣٤). ونحن نعلم أيضاً ان ابن سينا سوف يركز انتقاداته على هذه المدرسة وتعاليمها.

لا ريب في ان مسكويه ينتمي إلى هذه المدرسة. والدليل على ذلك ان نصه هذا يستعيد كل خصائص الموقف الفلسفي الرائج في عصره، والذي كان قد وصل إلى ذروته آنذاك. فهو يتبنّى في الواقع تصنيف العلوم الذي كان سائداً منذ الفترة الاسكندرانية. ففي رأس العلوم تجيء الصناعات الاربع: اي الحساب، والهندسة، وعلم الفلك والموسيقى، ثم علم المنطق. وهذه العلوم الاربعة تشكل مقدمة وضمانة ابستمولوجية لكل بحث علمي لاحق. ثم تجيء بعدئذ العلوم الاخرى بحسب الترتيب التنازلي لأهميتها، اي لعلاقتها مع المادة، كما أوضحنا ذلك في مكان آخر(٣٥). وبما ان مسكويه كان مهووساً بالنزعة التربوية او البيداغوجية فانه يعطي إحساساً بالتكرار عندما يتحدث عن تقسيم كتاب الآلة او كتاب المنطق بحسب «طريق التحليل»، وتقسيمه بحسب «طريق التركيب». في الواقع ان تقديم مسكويه لكتاب ارسطو على هيئة قسمين متمايزين شيء له ما يبرره. فهذان القسمان يكملان بعضهما البعض. وذلك لان التقسيم الاول (اي «طريق التحليل» بحسب لغته) يوضح البعد الابستمولوجي لبنية الكتاب. واما التقسيم الثاني (اي «طريق التركيب») فيوضح لنا الترابط الداخلي او التسلسل الداخلي لأجزاء الكتاب. يضاف إلى ذلك ان إلحاحه على جعل التلميذ (او «المتعلّم بحسب لغته) يعتنق هذا العلم الجديد ـ اي علم المنطق ـ يُعتبَر احدى الميزات الأساسية لروح الفلسفة في

= بالنسبة للفلاسفة العرب ـ المسلمين في القرن الرابع الهجري (او بالنسبة للفلاسفة الإنسيِّين لكي نكون اكثر دقة). ولكن ينبغي الا ننسى انه قد اكتشف من خلال الكتب المدرسية التبسيطية وكذلك الكتب التحريفية التي حجبت معناه الصحيح او زوّرته في الكثير من الحالات. وبالتالي فلا يمكن القول بان ارسطو الحقيقي قد عرف جيدا في الساحة العربية الاسلامية.

(٣٤) انظر كتاب الباحث ن. ريشير «تطور المنطق العربي»، منشورات بيتسبورغ، ١٩٦٤. وحول تهجمات ابن سينا انظر للآنسة غواشون: «مقدمة لترجمة الاشارات»، فران، ١٩٥١.

- **N. Rescher:** The development of Arabic logic, pittsburgh. 1964.

- **A.M Goichon:** Introduction à la traduction des Išarat, vrin, 1951.

(٣٥) انظر دراستي «مقدمة للفكر الاسلامي» المنشورة في كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي»، منشورات ميزون نيف إي لاروز، باريس، ١٩٨٤.

- **M.Arkoun:** Essais sur la pensée islamique, Paris, Maisonneuve et la rose, 1984, PP. 13-51.

ذلك العصر. وذلك لانه بدون المنطق فلا يمكن ان يوجد علم جدير بهذا الاسم. وقد وجد الفيلسوف العربي او المسلم نفسه آنذاك امام تراث فكري ضخم، تراث غني إلى حد الكمال. وبالتالي فقد أحس ان من واجبه ان يفهمه ويستوعبه، لا أن يعيد بلورته او يكتشف ثغراته ونواقصه. لقد شعر الفيلسوف المسلم بانه تلميذ امام «المعلم الأول»: ارسطو وبالتالي فالتلميذ يحاول ان يفهم الاستاذ لا أن يصحح اخطاءه. ولهذا السبب فان مسكويه يتحدث بلهجة تبجيلية او تعظيمية عن فيلسوف اليونان. وهو يعتبر كتاب «البرهان» أعظم كتبه لأنه يمثل المقصد الأول». ثم يقول مضيفاً: «واذا ما اقتصرنا على الكتب الاربعة (البرهان، البويطيقا او فن الشعر، الجدل، السوفسطائية) فان ذلك يكفي لدراسة الفلسفة وقراءة الكتب الملحقة». ولكن ربما كان مسكويه[٣٦] هو وحده الذي يوكل مثل هذا التسهيل للتلميذ (او للمتعلِّم). وربما كان السبب في ذلك يعود إلى الوظيفة التنسيقية الآمرة التي يوليها لعلم الاخلاق داخل المراتبية الهرمية للعلوم. وذلك لانه على ما يبدو لا يولي مكانة كبيرة للعلوم الاخرى المذكورة في تصنيف ارسطو، او قل انه لا يهتم بها (كما عرفت في العربية[٣٧]) الا ضمن مقياس انها ضرورية لتعميق الاخلاق، أو تقويتها. وهو يبرر هذا الموقف بالكلمات التالية:

«فأما ان هذه الصناعة هي افضل الصناعات كلها، أعني صناعة الاخلاق التي تُعنَى بتجويد أفعال الانسان بما هو انسان، فيتبين مما أقول:

لما كان للجوهر الانساني فعل خاص لا يشاركه فيه شيء من موجودات العالم كما بيّنّاه فيما تقدم، وكان الانسان أشرف موجودات عالمنا ثم لم تصدر أفعاله عنه بحسب جوهره، وشبهناه بالفرس الذي اذا لم تصدر عنه أفعال الفرس على التمام استعمل مكان الحمار بالاكاف او مكان الغنم بالذبح وكان عدمه أروح له من وجوده، وجب ان تكون الصناعة التي تُعنى بتجويد أفعال الانسان حتى تصدر عنه أفعاله كلها تامة كاملة بحسب جوهره، ورفعه عن رتبة الأخس التي يستحق بها المقت من الله عز وجل والحصول في العذاب الأليم، أشرف الصناعات كلها وأكرمها. وأما سائر الصناعات الأُخر، فمراتبها من الشرف بحسب مراتب جوهر

---

(٣٦) وذلك بالاتفاق مع مرتادي حلقة ابي سليمان المنطقي الذين كانوا يهتمون بما أسميناه الأدب الفلسفي.

(٣٧) وهذا يعني ضمّ الكتب المحرفة ككتاب «اثولوجيا ارسطو طاليس» (وهو في الواقع لأفلوطين)، وكتاب «سر الأسرار». وقد ترجمهما إلى العربية يوحنا بن البطريق.

الشيء الذي تستصلحه. وهذا ظاهر جداً عند من تصفَّح الصناعات، لأن فيها الدباغة التي تُعنى باستصلاح جلود البهائم الميتة، وفيها صناعة الطب والفلاحة التي تُعنى باستصلاح الجواهر الشريفة الكريمة. وهكذا الهمم المتفاوتة التي ينصرف بعضها إلى العلوم الدنيئة، وبعضها إلى العلوم الشريفة» (تهذيب الاخلاق، ص ٤٣ ـ ٤٤).

يبدو، ظاهرياً، أن هذا التصور يتناقض مع المبدأ الوارد سابقاً والقائل بان العلم الاكثر شرفاً وعلواً لا يمكن ان يكون الا الميتافيزيقا. في الواقع اننا نلتقي هنا باحدى الأفكار الاساسية (او الأطروحات الاساسية) لكل البحث الفلسفي لدى العرب ـ المسلمين. وبالتالي فان الأمر يستحق وقفة خاصة.

من المعلوم ان ارسطو كان قد اصطدم بالمشكلة التي يطرحها الترتيب الهرمي للمعرفة بحسب الأهمية، وليس فقط بذلك الهمّ التربوي الذي يكتفي بنقل التشكيلة الجاهزة للمعرفة واعتمادها كما هو عليه الحال لدى مسكويه. بمعنى آخر فان ارسطو قد وقف امام مشكلة المعرفة بدون افكار مسبقة، اي كمكتشف فاتح، لا كتابع مقلِّد. وقد لخص موقفه مؤرخ الفلسفة الفرنسي بيير أوبنك عندما قال بان هناك تضاداً لديه بين «النظام البشري للبحث» (وهو نظام لا بد منه)، وبين «النظام المثالي للمعرفة» الذي يتزامن فيه المسار النازل مع «انبثاق الاشياء ذاتها لأول مرة». وهذا التضاد «يتولَّد بشكل عفوي كما لو انه يظهر تحت ضغط المشاكل بالذات»[٣٨].

وقد تطور فكره من التصور الافلاطوني المثالي إلى تصور آخر اكثر واقعية. نقصد بالتصور الافلاطوني هنا ذلك الذي يؤكد على «التلاقي والتزامن بين الأقدمية الأنطولوجية والأقدمية الابستمولوجية، او بين نظام النشوء ونظام المعرفة». واما التصور الواقعي فيعني الاعتراف «بالعبودية الدائمة للمعرفة البشرية...» بمعنى انها مقيدة بالاكراهات والقيود. ثم يقول ارسطو مردفاً: «ينبغي على أبحاثنا حول الجوهر ان تبتدىء بدراسة الكائنات المحسوسة... والجميع يبتدئون الدراسة بهذا الشكل: اي ينبغي ان نبتدىء بدراسة ما هو معروف بشكل أقل في ذاته لكي نصل إلى الأشياء المعروفة»[٣٩]. ومع ذلك فان بيير اوبنك يعتقد بامكانية اختتام هذه

(٣٨) انظر بيير أوبنك «مشكلة الكينونة لدى ارسطو». مصدر مذكور سابقا، ص ٦٢ ـ ٦٣.
(٣٩) المصدر السابق، ص ٦٣ ـ ٦٤

الفكرة والخلوص إلى النتيجة التالية: «عندما يعارض ارسطو الشيء المعروف اكثر في ذاته بالشيء المعروف اكثر بالنسبة لنا، فانه لا يعارض بين الكينونة والمعرفة، وانما يعارض بين نمطين من أنماط المعرفة: اي بين نمط المعرفة النظرية/ ونمط المعرفة العملية. ان أصالة تصوره تكمن بالضبط في هذه الفكرة القائلة بوجود معرفة محضة في ذاتها، اي المعرفة التي تعتبر الشيء الأولي انطولوجياً بمثابة الشيء المعروف اولاً. وهذا النسق الترتيبي يمثل بالضبط نسق العلم البرهاني، كما تدل على ذلك نظرية «التحليلات الثانية» او الأنولوطيقا الثانية إلى حد كبير. وبالتالي فلا نفهم كيف يمكن للفلسفة الأولى (التي يشار اليها غالباً بأنها أعلى العلوم وأشرفها) ان تخضع لنظام آخر غير هذا النظام. ولذا فينبغي علينا ان نحسم الأمور على رغم أنف شراح ارسطو والمعلقين على كتبه. ينبغي ان نقول ما يلي لقد دعيت التيولوجيا (اي علم اللاهوت) من قبل ارسطو بانها الفلسفة الأولى ليس فقط لان موضوعها يحتل المرتبة الأولى في نظام الكينونة، وانما لأنها هي، أيضاً ينبغي ان تحتل المرتبة الأولى في نظام المعرفة. (موضوع التيولوجيا هو الله بالطبع، او المحرك الأول او الموجود الأول بحسب لغة ارسطو). ينتج عن ذلك ان **الميتافيزيقا ليست هي الفلسفة الأولى كما يتوهم الشرّاح والمعلقون**... فهم يخلطون تحت الاسم الغامض للميتافيزيقا بين علم الكينونة او علم الكائن بصفته كائناً، وبين علم الإلهي. انهم يخلطون بين الانطولوجيا (علم الكينونة)، وبين التيولوجيا (علم اللاهوت) كما نحب ان نقول اليوم. وهذا الخلط يعني انهم يجهلون خصوصية الانطولوجيا في الوقت الذي يحرّفون فيه من مفهوم التيولوجيا (اللاهوت). وهذا يعني في نهاية المطاف انهم يعزون اسبقية او اقدمية للأولى في حين انها خاصة بالثانية فقط (اي باللاهوت). كما ويعزون للثانية تأخراً هو خاص بالأولى فقط (اي بالانطولوجيا[٤٠]).

هكذا نكتشف فكر ارسطو لأول مرة في براءته الأولية وفيما وراء الشروحات والتعليقات، وذلك بفضل النقد التاريخي الحديث الذي يقوم به بيير اوبنك وغيره. فهذا النقد هو وحده الذي يتيح لنا ان نفهم لماذا لا يستطيع الفلاسفة العرب المسلمون ان يتجاوزوا مرحلة معينة في فهم ارسطو والفلسفة الاغريقية. أقصد لماذا لا يستطيعون تجاوز **مرحلة الاستخدام الأخلاقي ـ الديني لإشكالية معرفية غنية**

---

(٤٠) المصدر السابق، ص ٦٧ ـ ٦٨.

جداً. بمعنى آخر لقد ضيّقوا من الإشكالية الفلسفية الكبرى التي افتتحها ارسطو ولم يأخذوا منها الا اللحظات والنتائج ومقصد الحقيقة الذي يتوافق مع الآفاق المعرفية المدشّنة من قبل الوحي الديني. هكذا لا يكفي ان نعترف بانهم كانوا يشتغلون على نصوص منفتحة على كل انواع اللبس والغموض، وذلك لانهم كانوا يهدفون قبل كل شيء إلى تحقيق تركيبة توفيقية بين فلسفة ارسطو وفلسفة افلاطون. وانما ينبغي ان نقول بانه حيث كان النقد الحديث يدين وجود الخلط واللبس، فانهم كانوا يكتشفون معطيات حقيقية تمشي في اتجاه الحكمة. نقصد الحكمة المُتصَوَّرة على اساس انها طريق للنجاة في الدار الآخرة، اكثر مما هي بحث حر، متعثر، متردد، منفتح، لا ينتهي ابداً[٤١]. بمعنى آخر فان فلاسفة العرب والمسلمين كانوا يبحثون عن أجوبة نهائية مغلقة لا عن اسئلة تحرك الهمم دائماً نحو المزيد من البحث والفتوحات المعرفية وهنا يكمن الفرق الاساسي بينهم وبين فيلسوف اليونان الكبير. يضاف إلى ذلك ان حاجيات المجتمع الاسلامي المتأزِّم هي التي كانت توجِّه فهم النصوص الفلسفية الاغريقية. بمعنى ان هذه النصوص لم تكن تُفهم لذاتها وبذاتها بقدر ما كانت تُفهَم على ضوء حاجيات المجتمع العربي ـ الاسلامي في ذلك العصر ولتلبية هذه الحاجيات بالذات. وهذا الأمر ينطبق على مسكويه كما على غيره من الفلاسفة الآخرين.

وهذا الوضع هو الذي يفسر لنا سبب الأولوية التي أعطاها الفلاسفة المسلمون للحكمة العملية أو التطبيقية. لقد أعطوها الأولوية، في الواقع، على البحث النظري، المنفتح والحر، وان كانوا، نظرياً، قد استمروا من حين لآخر يكررون تصنيف «المعلم الأول»[٤٢] للعلوم. ولكن الشيء الذي كان يهمهم قبل غيره أو

(٤١) هذا التصور موجود لدى ارسطو وبخاصة في مرحلة تأليفه لـ (Γ, z). انظر بيير اوبنك، المصدر السابق، ص ٩٣. فهناك يبين ارسطو انه يوجد تصوران لتاريخ الفلسفة، ويقابلهما طريقتان متمايزتان للتفلسف. الطريقة الأولى ترى في الفلسفة نظاماً مغلقاً من الحقائق الخالدة. والثانية ترى فيها على العكس بحثاً لا نهاية له.

(٤٢) غني عن القول ان هذه التنبيهات والتذكيرات غير كافية. لماذا؟ لأن المشروع الفلسفي لارسطو الذي اتخذ في بعض الاحيان صبغة حديثة للتفلسف المجاني الباحث عن الحقيقة وسبر أغوار الواقع فقط، اقول ان هذا المشروع الفلسفي الكبير كان قد قُلِّص في ارض الاسلام إلى مجرد عقيدة تساعد على الخلاص والنجاة في الدار الآخرة. بمعنى ان السؤال قد حُوِّل إلى جواب بسرعة بدلاً من ان يبقى سؤالا منفتحاً على نتائج الكشف والبحث المتجددين باستمرار. ان هذا الطابع التساؤلي والمنفتح للتفلسف هو الذي يجمع بين فلسفة ارسطو والفلسفة الحديثة. نقول ذلك على الرغم من ان فلسفة ارسطو وعلمه قد انتهيا عملياً منذ زمن بعيد (منذ غاليليو، ديكارت، نيوتن، كانط).

أكثر من غيره هو الفائدة العملية التي يمكنهم أن يجنوها من هذه العلوم المترجمة. نضرب على ذلك مثلاً مسكويه الذي يبتدىء كتابه «الفوز الاصغر» بالتذكير بذلك المجاز الشهير المتعلق بالانبهار (او بالافتتان). ومن المعلوم ان ارسطو[٤٣] كان قد استعاده (او استعاره) من استاذه افلاطون. لنستمع إلى مسكويه: «المسألة الأولى في إثبات الصانع. الفصل الأول.

«في أن هذا المطلوب صعبٌ جداً من وجه وسهلٌ، جدا من وجه. ان مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء وأجلاها وأوضحها وأبينها، ولكن بوجه ووجه. أما ظهوره فمن قبل الحق نفسه لأنه نيِّر، وأما غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلالها. وقد ضرب الحكيم (اي ارسطو) لهذا مثالاً فقال: ان العقل يلحقه من الكلال إذا نظر إلى الحق الأول ما يلحق عين الخفاش إذا نظر إلى عين الشمس. ولذلك درج أبناء الحكمة إلى المطلوب، وراضهم بالرياضيات، وعالجهم بالعلاجات حتى أمكنهم أن يلحظوه بنحو ما يستطيع المخلوق ان يلحظ خالقه، ولا سبيل إلى هذا النظر إلا بهذا الوجه وهذه الطريقة من التدرُّج والارتياض. وقد ظن كثير من الناس ان الحكماء سترت هذا الأمر عن الناس، وكتمته صيانة وبخلاً. وليس الأمر كذلك، بل الصورة على ما ذكره الحكيم في المثل الذي ضربه. فلا بد إذن من الترقّي فيه من أسفل إلى فوق والصبر على الدرجات التي بين الحضيض والذروة»... (الفوز الأصغر، ص ٧ ـ ٨).

إن هذا المقطع يوضح لنا بشكل جيد كيف يمكن تحريف فكر مبتكر وأصيل كفكر ارسطو عن طريق استخدامه بطريقة مختلفة ولأهداف أخرى غير الأهداف التي صنع لها في الاصل. لا ريب في ان مسكويه يشير، كأرسطو، إلى صعوبة الفلسفة والتفلسف. ولكنه يخفّف من حدة هذه الفكرة ويلجم الطابع التساؤلي والاستكشافي للفلسفة عن طريق إلحاحه على محدودية معرفتنا البشرية هذا في حين ان ارسطو كان يعتبرها لا نهائية، مفتوحة. وكذلك عن طريق إلحاحه على الخطة التي ينبغي ان يتبعها كل مفكر «لإثبات وجود الصانع» (اي الله[٤٤]). باختصار فان مسكويه يكتفي بتقديم درس في التواضع، بل وفي الاستسلام والخضوع (اي

(٤٣) انظر بيير أوبنك، مصدر مذكور سابقا، ص ٦١، هامش رقم (١)، حيث يذكّرنا بان «تيوفراست» كان قد حوّل ذلك المجاز الشهير عن معناه الذي كان يتخذه لدى افلاطون وارسطو، وذلك عن طريق إلحاحه الشديد على التخوم التي لا يمكن لمعرفتنا ان تتجاوزها.

(٤٤) انظر الهامش السابق.

الخضوع لارادة الله الذي يمتلك المعرفة كلها ولا يحق لنا كبشر ان نطمح إلى اكثر مما نستحق منها). انه يكتفي بقديم طريقة ما لنقل التعليم إلى الآخرين او لتعليم التلاميذ. يضاف إلى ذلك ان استخدام كلمتي **مخلوق/وخالق** في اللغة العربية يزيد من إسباغ الصبغة الدينية على النص الفلسفي، وبالتالي يلجم النص الفلسفي لجماً ويقيّده. ونحن نعلم ان هذا النص يبقى لدى ارسطو مفتوحاً على البحث الحر: اي البحث عن الحقيقة وحدها (بدون قيود او مسلّمات لاهوتية مسبقة). ونحن نعلم أيضاً ان تذكير المخلوق بضعفه وعجزه في السياق العقلي الاسلامي يعني التوجه إلى وعيه الاخلاقي ـ الديني اكثر من الاهتمام بتفكيره العلمي الوضعي. كما ويعني الحد من مقدرته على كشف اسرار الطبيعة وسبر مجاهل الكون عن طريق المنهجية العلمية وحدها. انه يعني إحلال المنظور الإرشادي والأخلاقوي الوعظي (ولا أقول الاخلاقي) محل المنظور النقدي والبنّاء (الذي هو وحده قادر على كشف الحقائق). وضمن مقياس ان هذا الإحلال ينتشر لكي يشمل كل مستويات المعرفة ودرجاتها، فانه يمكننا القول بان الفيلسوف الاسلامي يعطي الأولوية للحكمة العملية او التهذيب الاخلاقي (وذلك على حساب الكشف المعرفي الحر). (وهنا تكمن محدودية التساؤل الفلسفي العربي الاسلامي، بالقياس إلى التساؤل الفلسفي الإغريقي).

هذا لا يعني بالطبع أن كل الاختصاصات العلمية المأخوذة عن ارسطو قد أُخضعت كلياً لعلم الاخلاق من قبل فلاسفة الاسلام. على العكس ان كل واحد منها يتدخل على مستواه الخاص أو في مجاله الخاص لكي يقدم للتفكير الاخلاقي مبادىء التحرّي العلمي وخلاصاته ومنهجياته. كما ويقدم له البلورة المفهومية والمصطلحية. وهذا الأمر ينطبق على كل موضوعات المعرفة المطروقة من قبل العلم في العصور القديمة: أي في فترة اليونان والرومان والعصور الوسطى. وهذا راجع إلى النظرة الوحدوية للانسان والكون. ومن المعلوم ان وحدة الانسان والكون كانت قد تبلورت بشكل واضح في الفلسفة الافلاطونية ثم زادت حدتها او أهميتها مع ظهور الفلسفة الافلوطينية. ذلك ان بنية الكون هي التي تفسر الانسان وتفرض عليه القواعد التي ينبغي ان يتبعها في حياته. ولكن طبيعة الانسان تساعدنا في خط الرجعة على فهم الكون بشكل افضل (نظرية الكون الكبير والكون الصغير التي سيطرت على البشرية آنذاك). وضمن هذا المنظور نلاحظ ان كل العلوم تتداخل وتؤثر على بعضها البعض بشكل متبادل. وهذا ما يدل عليه تصنيف العلوم ذاته.

والتفسير الاكثر إقناعاً هو ذلك الذي يبتدىء من الأسفل ويتجه نحو الأعلى، أو يبتدىء من الأعلى ويتجه نحو الأسفل. وفي كلتي الحالتين فانه يركِّب سلسلة الوقائع والظواهر مع المبادىء التي تسيِّرها[٤٥].

وعن طريق هذه الواسطة فان الحكمة النظرية (اي الفلسفة النظرية) تسترجع حتى لدى الفلاسفة العرب ـ المسلمين أسبقيتها وأولويتها. وتصبح الطريق مفتوحة للتعمّق والتبحر. وهكذا نفهم كيف ان مسكويه أعطى الأولوية لدراسة الاخلاق بدون ان يهمل الأجزاء الأخرى من الفلسفة. ان أهمية عمله وربما ابتكاريته وجدته تكمن بالضبط في أنه عرف كيف يضع برنامجاً مخفَّفاً ولكن كافياً لكي يبلور تفكيره الأخلاقي ضمن الخط الارسطوطاليسي. ويبدو أنه قد فهم ان الفلاسفة الذين سبقوه قد أنجزوا الجانب النظري او الابستمولوجي من المشروع الفلسفي ولم يبق الا الجانب الاخلاقي ناقصاً وينتظر مجيئه هو لكي ينجزه. فالكندي كان قد انجز موسوعة فلسفية متكاملة. والفارابي ويحيى بن عدي أنجزا أعمالاً مهمة في مجال المنطق. وحقق الفلاسفة الآخرون تقدماً في مجال الدراسات الطبية. ولم يبق الا ان يجيء فيلسوف جديد لكي يقدم للجمهور العربي كتاباً مدرسياً واضحاً ومتكاملاً في علم الاخلاق وشعر مسكويه عندئذ ان هذه هي المهمة التي تنتظره، المهمة الملقاة على عاتقه. وقد سدَّ كتاب «تهذيب الاخلاق» بنجاح هذا النقص. ثم جاءت الأمثلة التطبيقية في «تجارب الأمم» لكي تكمله وتزيد من أهميته. وبالتالي فهو يستحق اكثر من جميع الكتب السابقة له والتي تناولت ذات الموضوع، أقول بانه يستحق العنوان التالي: «رسالة في العمل الاخلاقي»[٤٦]. ومع ذلك فمن الظلم ان نتهمه بالنقص الفلسفي (او بالضعف الفلسفي) لأنه حصر دراسة المنطق ببعض الكتب، أو لأن كتاباته الميتافيزيقية تبدو دائما وكأنها مُختَزلة أو هزيلة. فهو يكتفي في معظم الاحيان «بالإشارة إلى الأصول»، أي بإحالة القارىء إلى المراجع الرئيسية

---

(٤٥) ان بنية الحوار الافلاطوني ترتكز على هذا التداخل المتبادل للمشاكل الفلسفية. انظر بهذا الصدد كتاب ف. غولد شميت: «محاورات افلاطون»، باريس، ١٩٤٧.

- **V. Goldschmidt**: Les dialogues de Platon, Paris, 1947.

(٤٦) نثير هنا عن قصد عنوان آخر كتاب لـ ج. باستيد، جزءان، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٢ «رسالة في العمل الأخلاقي»، من اجل الدلالة على ديمومة تعليم معين للأخلاق. يمكن للقارىء أيضاً ان يستشير كتاب فلاديمير جانكلفيتش: «رسالة في الفضائل».

- **G. Bastide**: Traité de l'action morale, 2 vol, P.U.F, 1962.

- **V. Jankélévitch**: Traité des vertus.

المختصة، وبالتالي فلا يتوسع كثيرا في بعض المجالات. ولكن هناك سبب آخر فهو إذا كان يكتفي بما ذكرنا فذلك يعود إلى انه كان يعتقد بان هناك شروطاً ثلاثة ضرورية وكافية للتوصل إلى اليقين: ١ ـ التطبيق الصارم لقواعد البرهان. ٢ ـ الاستخدام الصحيح لمفاهيم من نوع القوة، الفعل، الشكل، المادة، الخ... ٣ ـ دمج معطيات التجربة وأخذها بعين الاعتبار. وهنا نجد الأسس الثلاثة للعلم الارسطوطاليسي الذي استوعب مسكويه روحه لا حرفيته. وبالتالي فينبغي ان نعترف له بهذه الميزة التي يمتاز بها على غيره: وهي أنه عرف كيف يخرج الفلسفة من مجال التصورات المجردة والعويصة التي تستغلق على أفهام الكثيرين. فقد استمد منها المبادىء العملية النافعة التي تلبي حاجيات الجمهور العربي، وأنزلها من برجها العاجي إلى واقع الحياة العملية. كما وحدد لها مهمة أساسية محسوسة سوف تؤدي إلى تدريب الفكر العربي على علم جديد لم يكن يعرفه من قبل: اي فلسفة التاريخ[٤٧].

لقد استطاع مسكويه أن يتخذ موقفاً يعرف كيف يوفّق بين النزعة الشمولية الموسوعية والنزعة التخصصية الدقيقة في آن معاً. والدليل على ذلك ما قاله في مكان آخر عن العلوم التي أهمل ذكرها في التصنيف السابق (اي في التصنيف الوارد في «ترتيب السعادات»). وهذا الإهمال نفسه له دلالة: فهو يعني انه اذا لم يستوعب الطالب مؤلفات ارسطو التي تشكل قاعدة التفلسف، فانه لا يمكنه ان يستفيد من العلوم الأخرى وان يستخدمها ضمن المنظور التوحيدي للحكمة. بمعنى ان الحكمة تمثل خلاصة المعرفة وزبدتها. (فالفلسفة ذات منظور توحيدي يشمل خلاصة كل العلوم). ذلك انه يمكن للمرء أن يهضم تماماً قواعد النحو، وينجح في فهم المعادلات الرياضية الشديدة التقنية، ويمتلك أسرار العلاجات الطبية، ويحفظ عدداً كبيراً من القصص الدنيوية أو المقدسة، ويظل مع ذلك في المرحلة البدائية للمعرفة (او ما يدعوه بالكَيْس). بل ويمكنه ان يمضي حياته كلها في تكرار التجارب الكيميائية، وفي إتقان الحسابات الفلكية، وقراءة الوجوه البشرية على طريقة علم الفراسة، دون ان يفهم المغازي الحقيقية التي يمتلكها الحكيم وحده (اي الفيلسوف. دائماً كلمة حكيم في لغة مسكويه تعني فيلسوف). وهذا ينطبق بشكل

(٤٧) نجد لدى ارسطو ان العلوم التي تدرس الانسان ومحيطه تتشكل في ذاتها ولذاتها. وتكون مزودة بمنطق استقرائي يهتم بالتجربة المحسوسة وبمعطيات الملاحظة العيانية. وضمن مقياس ان مسكويه قد اهتم بعلم التاريخ فيمكن القول بانه طبق على الأخلاق روح العلم الارسطوطاليسي.

اكثر بالطبع على التقنيات الحرفية التي تركّز على أجزاء الجسد، اكثر مما تهتم بالروح[٤٨]. وحده الحكيم (اي الفيلسوف) يستطيع أن يسيطر على مختلف العلوم وان يوحدها في نظرة واحدة ويستخلص منها الهدف والمغزى العميق.

نستنتج من كل ذلك أن هناك علوماً أساسية وعلوماً ثانوية. أما العلوم الأساسية فهي المنطق، والفيزيقا (او الفيزياء)، والميتافيزيقا. وهي التي ركّز عليها «المعلم الأول» لأنها تمارس تأثيراً توجيهياً على العقل وتشرط الفائدة المتوخاة من بقية العلوم الاخرى. كما وتشرط خصوبتها وديناميكيتها وغناها. ولا تنجو من هذا التأثير حتى العلوم الدينية. فهي أيضاً واقعة أو ينبغي أن تقع تحت هيمنة العلوم الارسطوطاليسية الثلاثة المذكورة. فقد رفض مسكويه التيولوجيا الدوغمائية أو علم اللاهوت الدوغمائي (اي علم الكلام الاسلامي) وذلك باسم المعايير المنطقية والميتافيزيقية[٤٩]. لنستمع اليه يقول: «فان المتكلمين كالمجمعين على ان الحرارة والإحراق وسائر أفعال الطبائع وما ننسبه نحن إلى الوسائط التي فوَّض الله اليها تدبير عالمنا من الافلاك، والكواكب كلها أفعال الله تعالى بلا واسطة يتولاها بذاته. وفي مناقضة هؤلاء القوم طولٌ (اي كلام طويل)، فان أحببت ان أفرد له مقالة او كتاباً فعلتُ». ثم يقول في مكان آخر بما معناه مُدِيناً «المتكلمين الذين يستسلمون للخيال والأهواء ويعيشون في الضلال دون ان يشعروا» وعلى العكس من ذلك الفقه، فان مسكويه يعترف به بصفته مجالاً يمكن للتفكير الشخصي (او الاجتهاد) ان يمارس دوره فيه. وقد أوضح مسكويه رأيه بشكل قاطع فيما يخص هذه النقطة، وذلك في نص يستحق ان نستشهد به كاملاً هنا وان نتأمل فيه عميقاً

(٤٨) فيما يخص مكانة العمل والتقنيات في القرون الوسطى انظر بحث ر. برونشفيغ: «المهن الحقيرة في الاسلام»، بحث منشور في مجلة ستوديا اسلاميكا، العددXVI، ١٩٦٢. وانظر ايضا بحث م. دوغانديالك: «دور التقنية ومغزاها في عالم القرون الوسطى»، في مجلة ديوجين ٤٧/ ١٩٦٤. وانظر ايضا كتاب ج. هيرس: «العمل في القرون الوسطى»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٥ (للأسف فان المكانة التي يخصصها للبلدان الاسلامية ضئيلة جدا).

- **R. Brunschvig:** Métiers vils en Islam, in Studia Islamica, XVI, 1962.
- **M. de Gandillac:** Rôle et signification de la technique dans le monde médiéval, in Diogène, 1964/47.
- **J. Heers:** Le travail au moyen age, P.U.F, 1965.

(٤٩) انظر «الهوامل والشوامل» ص ٣٦٥، حيث يدين الفيلسوف الموقف السلبي للمتكلمين من الاسباب الطبيعية للظواهر. يقول عن هذه الأسباب المحسوسة: «وما ننسبه نحن إلى الوسائط التي فوض الله اليها تدبير عالمنا من الأفلاك».

وطويلاً. لماذا؟ لأن الفقه يمثل العلم الاسلامي بامتياز، أي العلم الخالص الذي لم تتسرَّب إليه التأثيرات الاجنبية (او يفترض كذلك). ومن خلال هذا النص نعرف كيف يدمج مسكويه علم الفقه داخل التشكيلة العامة للمعرفة (اي داخل التصنيف العام للعلوم).

وقد كتب هذا النص كرد على سؤال طرحه التوحيدي واستغرب فيه اختلاف الفقهاء حول نفس المسألة، بل وإطلاقهم لأحكام متضادة تماماً (او لفتاوى متناقضة). وعلى ذلك يرد الفيلسوف قائلاً[٥٠]:

«قال ابو علي مسكويه رحمه الله: أما قول الفقهاء ان الله تعالى بيَّن الأحكام، ونصب الأعلام، ولم يترك رطباً ولا يابساً الا في كتاب مبين[٥١]، فكلام في غاية الصدق، ونهاية الصحة. وكيف لا يكون كذلك وأنت لا تقدر ان تأتي بحكم لا أصل له من القرآن من تأويل يرجع إليه، أو نص ظاهر يقطع عليه، ثم لا يخلو مع ذلك من إنباءٍ بغيب، وإخبارٍ عما سلف من القرون، ومَثَل لما نوعد به، وإشارة إلى ما ننقلب اليه، وتنبيهٍ على ما نعمل به من سياسة دنيا ومصلحة آخرة[٥٢].

فأما الذي سوَّغ للفقهاء ان يقولوا في شيء واحد انه حلال وحرام فلأن ذلك الشيء تُرك واجتهاد الناس فيه لمصلحة أخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس، وذاك ان الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني انه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة. وبيان هذا أن كل من اجتهد في إصابة الحق في ان الله تعالى واحد فطريقه واحد وهو لا محالة يجده اذا وفَّى النظر حقه، فان عدل عن النظر الصحيح ضلّ وتاه، ولم يجد مطلوبه واستحق الإرشاد او العقوبة ان عاند. وليس كذلك الاجتهاد في الأحكام، لأن بعض الاحكام يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس، لأن الأحكام موضوعة

---

(٥٠) يشعر التوحيدي بالحاجة لتقديم الاعتذار لأنه يطرح سؤالاً دينياً في كتاب فلسفي!...

(٥١) القرآن، سورة الانعام، الآية (٥٩).

(٥٢) ينبغي ان نضيف هذه الشهادة إلى كل تلك الشهادات التي جمعناها عن دين مسكويه (اي طريقة تصوره للدين). ان بقية النص سوف تبين لنا ان القرآن بالنسبة للفيلسوف ليس الا عبارة عن جملة من المفاهيم والأفكار القوية التي يعتمد فهمها وتنظيمها الموحد على ذكاء المتلقِّي وقلبه (او على عقل القارىء وقلبه). وهذا ما يفسر لنا سبب تعدد التفاسير، اي تفاسير القرآن. فكل عالم يفسره بحسب فهمه وإمكانياته الفكرية ونوعية توجهه الديني او الفلسفي.

على العدل الوضعي[٥٣]. وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغداً في شيء آخر، وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة. وعلى ان الاجتهاد الذي يجري مجرى التعبُّد واختيار الطاعة، أو لعموم المصلحة في النظر والاجتهاد نفسه لا في الأمر المطلوب، ليس يضر فيه الخطأ بعد ان يقع فيه الاجتهاد موقعه[٥٤]. مثال ذلك ان المراد من ضرب الكرة بالصولجان انما هو الرياضة بالحركة، فليس يضر ان يخطىء الكرة، ولا ينفع ان يصيبها، وان كان الحكم قد أمر بالضرب والإصابة، لأن غرضه كان في ذلك الأمر نفس الحركة والرياضة. وكذلك ان دفن حكيم في برية دفيناً وقال للناس: اطلبوه فمن وجده فله كذا. وكان غرضه في ذلك ان يجتهد الناس فيعرف مقادير اجتهادهم، ليكون ذلك الطلب عائداً لهم بمنفعة أخرى غير وجود الدفين. فانه لا يضر أيضاً في ذلك ان يخطىء الدفين، ولا ينفع ان يصيبه. وانما الفائدة كانت في السعي والطلب، وقد حصلت للطائفتين جميعاً. أعني الذين وجدوه والذين لم يجدوه[٥٥].

وأصناف الاجتهادات والنظر الذي يجري هذا المجرى كثيرة. فمن ذلك كثير من مسائل العدد والهندسة وسائر الموضوعات، ليس غرض الحكماء فيها وجود الغرض الأقصى من استخراج ثمرتها. وانما مرادهم ان ترتاض النفس بالنظر، وتتعود الصبر على الرويّة والفكر اذا جريا على منهاج صحيح، ولتصير النفس ذات ملكة وقنية للفكر الطويل، ومفارقة الحواس والأمور الجسمية، فاذا حصلت هذه الفائدة فقد وجد الغرض الأقصى من النظر[٥٦].

فما كان من الشرع متروكاً غير مُبينٍّ فهو ما جرى منه هذا المجرى، وكان الغرض فيه والمصلحة منه حصول النظر والاجتهاد فحسب. ثم ما أدّى اليه

---

(٥٣) وهذا هو احد انماط العدل الثلاثة التي تحدث عنها مسكويه في «رسالة العدل»، ص ٢٢٩.

(٥٤) هكذا نرى كيف يستغل مسكويه لصالحه حضّ القرآن على التأمل والتفكير. فهو يرى ان الله قد ترك للبشر مجالاً غير محدد من اجل ان يمارسوا فيه تفكيرهم الشخصي. ولكنه مجال غير مهم كثيرا لأن «الكتاب المبين» لا يذكره. وبالتالي فان خطأ المجتهد ـ اذا ما أخطأ فيه ـ لن يكون ذا عواقب خطيرة، هذا في حين ان الفائدة الفكرية سوف تكون مضمونة فيه على اي حال.

(٥٥) ان كلتي المقارنتين تكملان بعضهما البعض. فالأولى تلح على مفهوم التدريب المجاني كما في اللعب. واما الثانية فتلح على فكرة ان هذه المجانية قد أُريدت من قبل الحكيم (او الله) الذي يعتبر قوة الروح (او شعلة الذكاء) شيئاً اساسياً جداً.

(٥٦) ان هذه الفقرة تؤكد على أولوية الحكمة العملية من حيث الواقع، وذلك لأن الهدف الأعلى هو سعادة الروح وتمامها. وبالتالي فان اهمية العلوم الاخرى هي تعليمية تحضيرية او أدواتية فقط.

الاختلاف كله صواب وكله حكمة[٥٧]. وليس ينبغي أن يتعجب الانسان من الشيء الواحد أن يكون حلالاً بحسب نظر «الشافعي» وحراماً بحسب نظر «مالك» و«أبي حنيفة»[٥٨]. فان الحلال والحرام في الأحكام والأمور الشرعية ليس يجري مجرى الضدين أو المتناقضين في الأمور الطبيعية وما جرى مجراها، لأن تلك لا يستحيل أن يكون الشيء الواحد منها حلالاً وحراماً بحسب حالين أو شخصين أو على ما ضربنا له المثل من ضرب الكرة بالصولجان ووجود دفين الحكيم على الوجه الذي اقتصصناه» (الهوامل والشوامل، ٣٣٠ ـ ٣٣٢).

لا يتسع المكان هنا لكي نناقش مدى صحة إسلام مسكويه ام لا (اي مدى تقيده بالارثوذكسية او برأي أغلبية المسلمين الشائع والراسخ). فمن الواضح ان مفهومه للاجتهاد (اي للرأي الشخصي الحر) يبدو أوسع بكثير من مفهوم الفقهاء المتشدّدين والذين لا يخرجون عن الارثوذكسية قيد شعرة. ولا ريب في انهم كانوا سيدينون مُجانية او عبثية هذه الحرية الفكرية التي يدعو اليها مسكويه والفلاسفة. (وقد أُدين التوحيدي بسببها كما نعلم باعتباره أحد زنادقة الاسلام الكبار). ونحن نعلم أن الفقه لم يكن يشكل بالنسبة للفلاسفة علماً اساسياً كالرياضيات مثلا: أي علماً يهدف إلى تحضير الروح من أجل البحث النبيل عن الحقيقة والخير والجمال (بالمعنى الأمثل للكلمة). وانما كان هدفه هو تحديد المعايير الشرعية، اي المستنبطة من كلام الله أو الرسول طبقاً لمجريات معينة.

يبقى مع ذلك شيء واحد مهم: هو أن وجهة نظر الفيلسوف توضح لنا نوعية الرسالة الإنسيّة (او الانسانية) للمعرفة الفلسفية. فهذه المعرفة هي وحدها التي تجرؤ على اقتحام حتى المناطق المقدسة لكلام الله، وتطبق عليها منهجيات البحث العلمي أو منهجيات العقل البشري. وهذا هو في نهاية المطاف أهم درس يمكن ان نستخلصه من كل تصنيفات العلوم. فهذه التصنيفات التي جاء بها مسكويه وغيره من الفلاسفة تمجِّد العقل البشري عن طريق استعراض الاختصاصات العلمية التي يمكنه ان يستكشفها ويشبع فضوله المعرفي من خلالها. وهي إذ تمجِّد العقل

---

(٥٧) حول مفهوم «الاختلاف» انظر السيد شحاته في دراسته: «الاختلاف والتصور الاسلامي للقانون». وهو بحث منشور في كتاب «الازدواجية في الثقافة العربية»، باريس، ١٩٦٧، ص ٢٥٨ وما تلاها. من المهم ان نلاحظ هنا كيف ان الفيلسوف يتفق مع التصور الشائع لدى الفقهاء عن الاختلاف.

(٥٨) نلاحظ هنا ان مسكويه لا يذكر اسم اي فقيه شيعي.

البشري وترفع من قدره تفتح أمام الانسان منظورات لا نهائية من أجل استكشاف الذات لذاتها. ولكن هنا، وفي هذه النقطة بالذات، تحصل القطيعة الكاملة بين الموقف الإيماني الفقهي/والموقف الفلسفي المحض. وقد وصل الأمر بهذا الموقف الفلسفي (وكذلك الطموح) إلى حد انه أخذ على عاتقه مسؤولية كل المستقبل الفكري للاسلام!. (ذلك لان الموقف الفقهي يشتبه بالانسان وقدرته على المعرفة ويعتبر ذلك تجرؤاً على الخالق. وبالتالي فلا يحق له ان يعرف الاشياء والظواهر الا ضمن حدود ضيقة جداً، لأن المعرفة من اختصاص الله عز وجل. وهذا تبخيس للانسان وحطّ من قدره).

الفصل السابع

بناء صرح الحكمة
أو تشكيل الحكمة

«إعلم أنه إذا لم نعرف الفكرة المثالية للخير فإنه لا جدوى من معرفة كل شيء آخر، حتى ولو كان على أكمل الوجوه وأتمها. وكذلك الأمر فإنه لن ينفعنا في شيء أن نمتلك كل الأشياء الأخرى، إذا لم نمتلك الخير».

(أفلاطون، الجمهورية، الجزء السادس، ص ٥٠٥ ab)

«ولا يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون».

(القرآن، سورة يوسف، الآية ١٠٦)

ملاحظات تمهيدية

على الرغم من أن الحكمة هي في مقصدها الأولي أسلوب حياة أو طريقة حياة، إلا أنها تقدم نفسها كصرح متكامل أو كبناء متشكل راسخ البنيان. ولا نستطيع أن نتوصل إليها أو نسبر أغوارها إلا من خلال خطاب معين (أي خطاب الحكمة، الخطاب الذي يدعو إلى الحكمة والتعقل). كنا قد تحدثنا في الصفحات السابقة عن مشاكل المنهج كما صادفها مسكويه في طريقه وكما حاول حلّها عبر مساره الفكري بصفته طالباً أولاً، ثم أستاذاً معلماً فيما بعد. ونجد أن هذه المشاكل المنهجية ذاتها تنبعث أمام الدارس الحديث (أي نحن) من جديد. أقصد الدارس الذي يريد ليس

فقط دراسة نظام فكري سابق طبقاً لمنطق منهجي يختاره هو بنفسه، وإنما ذلك الذي يريد أن يدرس هذا النظام الفكري من خلال وجهة نظر المفكر المدروس (أي مسكويه بالذات). وهكذا يمكننا أن نكون مؤرخين حقيقيين، أي أننا نتموضع ضمن عصر المؤلف ذاته، ولا نمارس الإسقاط أو المغالطة التاريخية عليه.

لا ريب في أن مسكويه ذاته قد فشل في تلك المحاولة الصعبة المتمثلة في إقامة التوافق بين ضرورات التعليم وضرورات الحقيقة المتصوَّرة بشكل كلي ومباشر عبر حميمِيَّة الذات. فهو لم يستطع أن يتخلص من تلك النزعة السكولاستيكية الشائعة في زمنه، أي النزعة المدرسانية الملَقَّنة للجميع عن ظهر قلب، والمأخوذة كما هي دون أي تفكير ذاتي أو اجتهاد شخصي. ونحن نعلم أن مسكويه قد استعاد برنامجها وتقسيماتها وتصنيفاتها كما هي (أنظر «تصنيف العلوم» الآنف الذكر). كما أنه لم يستطع السيطرة على القوة المهيمنة للرؤيا التوحيدية والشمولية. ففي كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب الاستطراد والشرود والخروج عن الموضوع المألوف والتكرار المملّ... وكلها أشياء حاصلة بسبب الطابع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل (يقين راسخ لا يتغير ولا يتطور لأنه مكتمل جاهز). لنضرب على ذلك مثلاً خطابه الإنشائي عن «النبوّة» في كتاب «الفوز الأصغر». فهنا نجد أنه يستعيد عملياً كل سلسلة الكائنات من أكبرها إلى أصغرها طبقاً للخط النازل. وأما عندما عالج مشكلة الله فكنا قد رأينا أنه فضّل طريقة الخط الصاعد. وعندما يعالج مشكلة النفس والعقل فإنه يخلط باستمرار بين المنظورات النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية. ولما كان مقتنعاً بأن الأخلاق بحاجة لأن ترتكز على الواقع الموضوعي للصحّ (أو للحق) فإنه يعتذر في بداية «تهذيب الأخلاق» عن التلخيص والإيجاز ويقول: «ولما كان لكل صناعة مبادىء عليها تبنى وبها تحصل، وكانت تلك المبادىء مأخوذة من صناعة أخرى، وليس في شيء من منّة الصناعات أن تبين مباديء نفسها، كان لنا عذر واضح في ذكر مبادىء هذه الصناعة على طريق الإجمال والإشارة بالقول الوجيز وإن لم يكن مما قصدنا له، وإتباعها بعد ذلك بما توخيناه من إصابة الخلق الشريف الذي نشرف به شرفاً ذاتياً حقيقياً، لا عن طريق العَرَض الذي لا ثبات له ولا حقيقة، أعني المكتسب بالمال والمكاثرة أو السلطان والمغالبة أو الاصطلاح والمواضعة»[1].

---

(١) انظر تهذيب الأخلاق، ص ٣. إنه يبتدىء في الواقع بالتذكير بالمعطيات النفسية والميتافيزيقية الأولية أو البدائية.

وبالتالي فينبغي علينا بدورنا أن نختار طريقة تتيح لنا، إذا أمكن ذلك، أن نظل أوفياء لروح تلك العقيدة في الوقت الذي نتحاشى فيه الجوانب السلبية للصيغة الشكلية التي بها وصلت إلينا. ولكن كيف ننطلق، أو من أي نقطة نبدأ؟ هل نبدأ من الحكمة النظرية (أو من العلم النظري) الذي استمد منه أفكاره ومبادئه؟ ولكن انطلاقنا من ذلك يفترض بأن هذا العلم كان ناجزاً وجاهزاً منذ البداية، هذا في حين أننا نعلم أنه خاتمة مسار طويل عريض وتتويج له. أم هل ننطلق من الحقيقة المحسوسة والواقع العملي؟ في الواقع أن هذه الانطلاقة سوف تكون أفضل وأكثر إرضاء لنا لو أننا كنا متأكدين بأن مسكويه قد قطع كل درجات المعرفة الواحدة بعد الأخرى وبشكل فعلي على هذا النحو (أو على هذا النسق الترتيبي المتصاعد). ولكننا كنا قد رأينا أنه يكتفي في الغالب باستخدام مبادىء وخلاصات العلوم المختلفة المرتبطة بعلم الأخلاق. وبالتالي فهذا الطريق مسدود أيضاً. ينتج عن ذلك أنه لا داعي لتخصيص مكانة لعلم المنطق في عرضنا، أو مكانة لعلم الرياضيات، أو الطب، أو الفلك[٢]. في الواقع أنه إذا كان صحيحاً كما برهنا بأن تفكيره ناتج عن شعوره بوضعه كإنسان منخرط في ظرف تاريخي ومناخ ثقافي معين، فإنه من الأجدر بنا أن ننطلق منه كإنسان لكي نتعرف على رؤياه للعالم (أو لكي نعيد تشكيل رؤياه للعالم كما عاشها في زمنه). على الرغم من كل الامتيازات الفكرية المعترف بها للحكيم، فإن إنسان الفلاسفة العرب ـ المسلمين يبدو حقاً بصفته نقطة وصول ونقطة انطلاق في آن معاً. إنه الإنسان الوحيد الذي تجتمع فيه المادة المحسوسة والجوهر الروحي في وقت واحد (فهو إنسان من لحم ودم وهو إنسان عاقل ومفكر أيضاً). وهذا التوحيد الثنائي يؤدي إلى نضالات وتناقضات وتجاذب[٣] بين حدين، وفي نهاية المطاف، إلى قدرين متضادين.

إذا ما اخترنا نقطة الانطلاق هذه، فإننا نتخلص من تلك التمييزات المدرسانية الشكلانية أو السكولاستيكية المجترّة والمكرورة. بل ونتخلّى حتى عن ذلك التقسيم الثنائي المرسخ إلى درجة التقديس. أقصد تقسيم الحكمة إلى جزء نظري، وجزء

---

(٢) إنّ التخصّص المتعمّق أكثر من اللزوم في إحدى هذه الاختصاصات يؤدي في نهاية المطاف إلى الابتعاد عن الفلسفة. ولكن كي يتفلسف المرء جيداً، ينبغي عليه أن يعرف مناهج هذه العلوم والنتائج التي توصلت إليها. وهذا ما تبرهن عليه بشكل خاص أعمال الكندي، ثم بدرجة أقل أعمال مؤلفنا هذا، نقول ذلك إذا ما أخذنا بعين الإعتبار أعماله الضائعة التي لم تصل إلينا.

(٣) أنظر الهوامل والشوامل، ص ٢٩، ٢٨٨.

عملي[٤]. لكي نبرز العصب المركزي أو «الإندفاعة الحيوية» التي تخترق فكر المؤلف من أوله إلى آخره، فإننا نعتقد أنه من الأفضل أن ندرس مجمل نظامه الفلسفي من خلال حركة واحدة للروح. كانت هذه المنهجية قد استخدمت من قبل لدراسة أفلاطون[٥]، ونعتقد أن تطبيقها على مسكويه سوف يؤدي إلى نتائج إيجابية أيضاً. فهذه المنهجية تتميز بالميزة العظيمة التالية: وهي أنها تتيح لنا أن نستبصر بشكل أفضل المغزى الأولي للحكمة القديمة والقروسطية (أي لحكمة الهنود والفرس والعرب القدماء واليونان والرومان ثم الحكمة الاسلامية في القرون الوسطى). وهذه الحكمة كلها تتلخص في عاطفة معينة أو شعور معاش عملياً قبل أن يفكَّر به نظرياً ألا وهو: الشعور بوحدة الانسان والعالم (أي الشعور بالانصهار الكامل بين الانسان والعالم، بين الاسم والمسمَّى، بين اللغة والمرجعية الخارجية، بين الانسان وأشياء الطبيعة التي تحيط به). إن إعادة اكتشاف هذا الشعور البدائي أو الأولي تتطلب منا الانفصال عن واقعنا الحديث الراهن والعودة في الزمن بعيداً إلى الوراء لكي ننغمس في ذلك المناخ العقلي القديم (مناخ أسطوري أكثر مما هو واقعي علمي بالمعنى الحديث لكلمة علم). وهذه العودة إذا ما تحققت جيداً هي التي تتيح لنا أن نكتشف نفسية المؤلف، بل وأن نفهم جوهرها وصميمها. يضاف إلى ذلك أن إعادة اكتشاف هذا الشعور القديم جداً أهم بالنسبة للفكر الحديث من استعراض ذلك الجهاز المنطقي والمصطلحي الذي عاش عليه مسكويه، والذي أصبح الآن مُتَجَاوزاً كلياً (أي في ذمّة التاريخ). إن إعادة اكتشاف ذلك الشعور الغائص في الزمن والذي انفصلنا عنه نحن أناس العصور الحديثة سوف يبرز إلى ساحة الضوء قارة بأكملها (أي قارة الحياة المعاشة والنظام الفكري في القرون الوسطى).

ولكن لكي نساعد القارىء على مرافقتنا في هذه الرحلة الاستكشافية في غياهب العصور دون ملل أو ضجر كثيرين، ولكي نساعده على تحمل هذا التأمل الطويل والتجريدي، فإننا سوف نرسم على طريقنا المعالم الأربعة التالية:

---

(٤) إنَّ هذا التقسيم الموروث عن أرسطو يرتكز على التمييز الموجود في كتاب الحيوان بين العقل التأملي/ والعقل العملي. انظر بهذا الصدد كتاب ر. أ. غوتييه: «أخلاق أرسطو»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٨، ص ٢٦ ـ ٢٧.

- **R.A. Gauthier: La morale d'Aristote, P.U.F, 1958, pp. 26-27.**

(٥) انظر كتاب ج. مورو «تشكيل المثالية الأفلاطونية»، باريس، ١٩٣٩. وهو الذي أوحى لنا بمصطلح التشكيل أو بناء الصرح أو التشييد... (أي تشييد صرح الحكمة).

- **J. Moreau: La Construction de l'idéalisme platonicien, Paris, 1939.**

I ـ الانسان كائن مركَّب.

II ـ الضرورة والحرية (أو الحتمية والحرية) في الوجود البشري.

III ـ اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة.

VI ـ النبي، الله.

سوف ندرس هذه الموضوعات الأربعة بصفتها محطاتٍ أربع على طريق فهمنا لمسكويه وبيئته وأعماله. وسوف نكثر من العناوين الفرعية داخل كل موضوع لكي نثبِّت الانتباه على المحاور التفصيلية المدورسة. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فسوف نحاول جاهدين أن نموضع أفكاره الرئيسية بالقياس إلى قطبين أساسيين: التعاليم الاسلامية من جهة، والتراث الفلسفي المحض من جهة أخرى. بمعنى: هل نجد أعماله أقرب إلى التراث الاسلامي، أم إلى التراث الفلسفي، أم بين بين؟ ولكن لكيلا نكسر تسلسل أفكارنا وعرضنا في كل مرة عن طريق إقامة المقارنات والمقارعات والمناقشات بين كلا التراثين المذكورين، فإننا سوف نستخدم طريقتين اثنتين من الناحية التقنية. سوف نفتتح أولاً كل قسم من هذه الأقسام الأربعة بآية قرآنية مختارة عن قصد. بمعنى أنه ينبغي أن تجمع في طيَّاتها بين شيئين اثنين، أو قل ينبغي أن تتحدث عن العلاقات الممكنة أي التي يمكن إقامتها بين الدعوات التي يوجهها الله إلى وعي البشر، وبين الجهود التنظيمية والتأملية التي يبذلها العقل المقتنع بأنه يتصرف «كخليفة لله في الأرض»(٦). وأما الطريقة الثانية التي سنتبعها فهي تخص الكشف عن السلالة الفلسفية لأطروحات مسكويه. وسوف نشير إليها ونتحدث عنها في الهوامش بشكل خاص.

(٦) «الإنسان خليفة الله في الأرض». طالما ردّدت هذه العبارة وكرّرت من قبل الجميع. وهي تعني في آن واحد المعنيين التاليين: المقدرة اللامحدودة المعترف بها للإنسان العاقل، هذا الإنسان المؤهَّل لأن يتشبَّه بالله. ثم التوافق الدائم والمستمر بين العقل والوحي (أو بين العقل والإيمان). وهذا ما تؤكد عليه استشهاداتنا القرآنية التي ذكرناها في مطلع كل فقرة. ونهدف من هذه المقارنة بين الاستشهاد الفلسفي والاستشهاد القرآني إلى ضرورة تجاوز دراسة مضمون الأنتروبولوجيا القرآنية كما فعل الباحث د. باكر مثلاً في كتابه «الإنسان في القرآن»، أمستردام ١٩٦٥.

D. Bakker: Men in the Qur'ân, Amsterdam, 1965.

لماذا نريد أن نتجاوز مثل هذه الدراسة؟ لكي نتساءل عن علاقات القرآن بالتراث الشعبي السامي ودوره في بلورة العلم العربي في العصور الوسطى. فهل كان دوره يتمثّل بالتأثير الغامض وغير المباشر على الوعي أم كان تأثيراً مباشراً؟ أنظر كمثال على الفرضية الثانية كتاب مؤلف معاصر: سعيد ناصر الدهان، «القرآن والعلوم»، كربلاء، ١٣٨٥.

لكن قبل أن ننخرط في الدراسة التحليلية والتفصيلية ينبغي أن نلح على نقطة أخيرة. إن الحكمة التي سنعيد تركيب تاريخها وصورتها من خلال أعمال مسكويه تحتوي على نواقص وثغرات وأفكار تقريبية وتحليلات سطحية. وسوف نحاول ألا نستسلم أبداً لإغراء سدّ النواقص والثغرات، أو معالجة الضعف الذي يعاني منه صرح الحكمة هذا، أو طرح مشاكل جديدة لم تخطر على بال مسكويه على الاطلاق[٧]. لا، سوف نحاول أن نحترم عقيدته كما هي، وسوف نحاول إعادة تركيبها كما هي دون أي زيادة أو نقصان. بل وسوف يصل احترامنا لها إلى درجة المحافظة على نواقصها وعيوبها. وعن طريق ذلك فإننا نأمل أن نكشف عن محدودية ذلك الفكر الذي ساد في القرن الرابع الهجري، والذي كان يرضي طبقة المثقفين ويشبع حاجياتهم الفكرية والمعنوية.

I ـ الانسان مركَّب

«ولقد خلقنا الانسان من سلالةٍ من طين، ثم جعلناه نطفةً في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقةً، فخلقنا العلقة مضغةً، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين» (القرآن، سورة المؤمنين، الآيات ١٢ ـ ١٤).

«ولكن نحن. . . من نحن؟».

(أفلوطين، التساعات، VI، ٤، ١٤ ـ ١٦).

كان أبو حيان التوحيدي قد طرح في «الهوامل والشوامل» سؤالاً عن الانسان[١]. وقد رد عليه مسكويه باستقامته المنهجية المعهودة ورصانته الهادئة والمتزنة. وحاول أن يسكّن من روع سائله ويطمئن قلقه الميتافيزيقي. لنستمع إلى بعض السؤال وبعض الجواب. يقول التوحيدي:

---

(٧) نحن نشير هنا إلى نقاط الضعف لكي نبيّن كيف أنّ المؤلف يتوصل إلى طمس بعض المشاكل والصعوبات الهامة من وجهة نظر فلسفية.

(١) هنا يطلق التوحيدي جملته الرائعة ذات المضمون الحديث فعلاً: «الإنسان أشكل عليه الإنسان» (الهوامل والشوامل، ص ١٨٠). بمعنى أنّ الإنسان يحتار في نفسه ولا يفهم دوافعه العميقة. وموقف الحيرة والتساؤل هذا هو الذي يصفه أركون بالحديث أو بالحداثة.

«ـ وأوسعُ من هذا الفضاء حديثُ الانسان، فإن الانسانَ قد أشكل عليه الإنسانُ. (أي أبهم واغمض ولم يعد الانسان يفهم نفسه).

ويرد مسكويه قائلاً: «فأما حديث الانسان الذي شكوت طوله، وحكيت من الكلام المتردد الذي لم يفدك طائلاً، فالذي ينبغي أن تعتمد عليه هو أن هذه اللفظة موضوعة على الشيء المركَّب من نفس ناطقة وجسم طبيعي، لأن كل مركَّب من سبطين أو أكثر يحتاج إلى اسم مفرد يعبِّر عن معنى التركيب ويدل عليه كما فُعل ذلك بالصورة التي تجتمع مع مادة الفضة فسمِّي خاتماً... فالانسان هو النفس الناطقة لأنها استعملت الآلات الجسمية التي تسمَّى بدناً لتصدر عنها الأفعال بحسب التمييز»

(الهوامل والشوامل، ص ١٨١ ـ ١٨٢).

إذا ما نظرنا في هذا التحديد (للانسان) عن كثب وجدنا أنه يحيلنا إلى علم النفس الفيزيولوجي أو العضوي، وإلى علم الأخلاق، وإلى علم الميتافيزيقا في آن معاً. ففيه نجد المعالم الأربعة (أو المحاور الأربعة) الأساسية التي كنا قد أقمناها على الطريق من أجل التأريخ للحكمة (أو إعادة تركيب صورة الحكمة كما كانت سائدة في عصر مسكويه). أما علم النفس الفيزيولوجي فيشتمل من جهة على فحص النظرية البيولوجية الكلية المتعلقة بطبيعة الجسد البشري ووظائفه العضوية(أو فيزيولوجيته). كما ويتضمن دراسة طبيعة النفس ووظائفها. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإنه يتضمن دراسة العوامل التي تشترط التوازن التام للمركَّب: أي دراسة رسالة الانسان. لنجمِّع هنا أولاً القوالب التفسيرية الخاصة بالمركَّب. وهي قوالب مستعادة ومكرورة باستمرار.

طبيعة الجسم البشري وفيزيولوجيته

كان جالينوس قد شكَّل تركيبة (إن لم نقل تلفيقة) طبية ـ فلسفية معينة هيمنت على كل «الحكمة ـ العلم» في القرون الوسطى[2]. وقد دمج في هذه التركيبة الشمولية عناصر مختلفة من علم النفس لدى أفلاطون، ومن طب أبيقراط، ومن

(٢) أنظر ر. تاتون في كتابه «التاريخ العام للعلوم»، ص ٣٩٩ وما بعدها.

- R. Taton: Histoire générale des sciences.

فيزياء أرسطو. ونحن نعلم أن مسكويه (كبقية الفلاسفة المسلمين) يستخدم التعاليم الأساسية لهذه التركيبة التي ترتكز على مبدأ التوافق التام والصارم بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أو بين العالم الكبير والعالم الصغير بحسب اللغة الكلاسيكية. فالانسان صورة مصغرة عن الكون. إنه يعيد إنتاج بنية الكون على مستواه الصغير، كما سنرى بعد قليل[٣].

إن هذا التشابه بين الانسان والعالم يدفع إلى اعتبار الجسم البشري (أو البدن) بصفته جسماً خاضعاً للنشوء والموت، أو «للكون والفساد» كبقية الأجسام الطبيعية. إنه خاضع «للتركيب والانحلال» كما يقول مسكويه. في رسالته القصيرة عن الطبيعة (رسالة في الطبيعة) يذكّرنا المؤلف ببعض التمييزات الكلاسيكية التي تشكل قاعدة لعلوم عديدة. يقول:

«الجواهر الطبيعية إما بسيطة وإما مركبة. والبسيطة إما عنصرية وهي الاسطقسات الأربعة: الماء والهواء والنار والأرض. وإما غير عنصرية وهي الأجرام السمائية والأفلاك والكواكب.

والمركبات إما نباتية وإما حيوانية. فالجواهر الطبيعية إذن أربعة: الأجرام السمائية والأسطقسات والنبات والحيوان. ولكل واحدة منها حركة، إما حركة تبدل المكان، وإما حركة تبدل الحال، وإما حركة تبدل المقدار.[٤]

إن العناصر الأربعة التي تلحق بها الطبائع الأربعة الأولى تحقق نوعاً من المجانسة/ أو المنافرة بشكل متنوع جداً كتنوع الأجسام الفيزيائية ذاتها (أي المعادن، النباتات، الحيوانات). وما الجسم البشري إلا نوعاً من هذه **المزاجات** التي يهدِّد البلى توازنها (أو اعتدالها بحسب مصطلح مسكويه) في كل لحظة. وفي الجسم البشري هناك ترابط بين العناصر الأساسية الأربعة (أي النار، الهواء، التراب، الماء) وبين **الأخلاط**: أي الدم، الصفراء أو المرّة التي يفرزها الكبد، السوداء، البلغم. أما وظيفة «الأعضاء الشريفة» فتكمن بالضبط في تحقيق هذا الترابط

(٣) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص (٤٩) و (٩٩). وانظر «الفوز الأصغر» ص ٩٢ وما تلاها. في هذا النص الأخير يطوِّر المؤلف نظرية علمية متكاملة (ولكن خيالية) لكي يبرهن بشكل محسوس على التوافق بين كلا العالمين (العالم الكبير/ والعالم الصغير). بمعنى أنه يعتبرها هو علمية، ولكنها في الواقع خيالية لا علمية. أو قل بأنها تبدو علمية بالنسبة لعصره.

(٤) نصوص غير منشورة لمسكويه، ص ١٩٦. وأما فيما يخص الفرق بين معاني الكلمات التالية «جرم، جسم، بدن» فانظر الآنسة غواشون في معجمها الاصطلاحي الذي استشهدنا به أكثر من مرة.

المنسجم والتكفُّل به. فالصفراء المرتبطة بالكبد تحافظ، كما النار، على الحرارة واليبوسة. وأما البنكرياس، فهو كالتراب، بارد وجاف. وأما الدم، فهو كالهواء، ساخن ورطب. وأما البلغم، فهو كالماء، بارد ورطب. وحده البلغم لا يمتلك عضواً خاصاً به، أو متوازياً معه. وذلك لأنه دائماً قابل لأن يهضم من قبل الجسم دون أن يترك فضلة أو حثالة وراءه. وأما الدم ذاته فإنه مرتبط بالقلب الذي يسيطر على الدماغ وتشغيله (أو وظائفيته). (أنظر «الفوز الأصغر» بهذا الصدد). إن هيمنة إحدى هذه الخصائص الطبيعية على غيرها (كالساخن، أو البارد، أو الرطب، أو الجاف) هي التي تؤدي إلى تشكيل الأمزجة المختلفة لدى البشر. كما أنها هي التي تؤدي إلى تشكيل الطبائع (أو الخُلق) الموجَّهة من قبل أحد هذه الأمزجة(٥).

ونعلم أنه من بين الخصائص الطبيعية كانت الحرارة قد حظيت بنظريات عديدة يرفضها مسكويه بكل إلحاح وقوة. فقد طرح عليه أحدهم هذا السؤال:

«ثم قال السائل: وإذا كان نهاية ما هو إليه تركيب العالم في النبات والحيوان والانسان والنفس والعقل وكانت الحياة ممتنعة أن توجد إلا مع حرارة القلب وممتنعة أن تُعدم إلا مع حرارته حتى إذا قُطع قلب حيوان عظيم كالثور دام نبضه ما دامت الحرارة فيه، فإذا برد تعطل النبض فان جعل بعد قطعه على رماد وفي هواء حار حتى تطول مدة بقاء الحرارة فيه، دام نبضه تلك المدة الطويلة. وتبيَّن بهذا أنه إنما يفعل فعله هذا للحرارة فقط لا لموضعه في البدن واتصاله بما يتصل به(...). ثم يردف قائلاً: «لم لا نقطع (أي لا نقول) بأن النفس هي الحرارة؟». ويجيبه الأستاذ أبو علي مسكويه قائلاً: «إن نبض القلب تابع لحرارته، وأما الحياة فما تبيَّن أمرها بعد من هذا المثال، إذ القلب المتحرك بالنبض الباقي من الحرارة إذا نزع من الحيوان ليس يدَّعي أحد أن فيه حياة لأن سبيله في ذلك سبيل كل جسم حار إذا لما تكن حرارته ذاتيةً فيه. فإنه لا يلبث حاراً إلا بمقدار ما يمده به غيره. فإذا انقطعت مادته سلك إلى البرد إما بزمان طويل أو قصير بحسب اليبوسة التي تمسك صورة الحرارة عليه مدة والرطوبة التي تخلى عنها سريعاً. وهذه سبيل الحديدة المحمَّاة إذا أخرجت من النار، بل هذه حال الماء الذي هو ضد النار، فإنه يتحرك بمجاورة

(٥) هناك ثمانية طبائع أو أمزجة، ولكن مسكويه لا يحدّدها بالتفصيل. وعلم الطبائع الحديث لم يفعل إلاّ أن طوّر هذه الأنواع المتميزة من الطبائع بشكل إيجابي. انظر بهذا الصدد كتاب الباحث ج. بيرجيه «رسالة عملية في تحليل الطباع»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٨.

- G. Berger: Traité pratique d'analyse du caractère, P.U.F, 1958.

النار حركة الغليان التي تشبه نبض القلب. وهذه حال كل جسم رطب. فإذا تباعد عن مجاورة النار، فليس يخلو من أن يصادف هواء بارداً أو هواء حاراً فتكون مفارقته الحرارة التي فيه بحسب ذلك. فإن وضعته على رماد بقيت حركة الغليان فيه مدة ما وليس يقول أحد إن الماء الحار حيّ ولا إن شيئاً من الأجسام الحارة المتحركة بالحرارة حي ولا يدعي الحياة إلا للحيوان ذي النفس. وليس يكتفي الحيوان حياته بالحرارة فقط، بل يحتاج إلى رطوبة، فإن حرارة الحي إن عدمت تلك الرطوبة بطلت سريعاً»...

ثم يردف مسكويه قائلاً:

«أما قوله: «إن عظم أفعال العالم الكبير من قوام الرطوبة من الحر والبرد وتولُّد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف» فغير معترف به لأن هذه العناصر الأربعة كلها أوائل الكون وليس بعضها متولداً عن بعض وقد أجمع الطبيعيون أن اثنين منه فاعلان واثنين منفعلان. أما الحرارة والبرودة ففاعلان وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلان وكل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه ليس يتولد عن الآخر وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهم» (رسالة في النفس والعقل، ص ٢٢ ـ ٢٣).

وكما أن الحرارة لها وظيفة متميزة بصفتها «أداة» أو «سبباً» للحياة، فإن للنار ميزتها أيضاً كما يقول مسكويه في «الهوامل والشوامل»: «فإن النار من بينها خاصة أقل قبولاً لقوة غيرها، وأعسر ممازجة، وذلك أن صورة النار غالبة على مادتها»[٦].

«وكذلك الماء يقبل من الأرض التي تجاوره والهواء الذي يليه ضروب الطعوم والأراييح والصفاء والكدر حتى يخرج من صورته الخاصة به خروجاً بيِّناً» (ص ٢٥٧).

على الرغم من أن هناك «استحالة» (أي تحولاً) مستمراً للعناصر وذلك طبقاً لضرورات النشأة والموت أو «الكون والفساد» بحسب لغة مسكويه، إلا أن «ذوات الجواهر الأربعة باقية أبدياً» (الهوامل والشوامل، ص ١٨٨).

ما هي هذه الجواهر التي لا تموت؟ يقول مسكويه، تفصيلاً، في الصفحة نفسها: «هذه المسألة وإن كان الغرض فيها صحيحاً فالكلام فيها مضطرب غير

(٦) أنظر «الهوامل والشوامل» ص ٢٥٧. المادة ليست إلاّ قالباً أو وعاء متغيِّراً. أما الصورة فهي فريدة من نوعها وذات خصوصية.

مسلَّم المقدمات، وذلك أن الانسان إذا مات فليس يعدم رأساً، بل إنما تبطل عنه أعراض، وتعدم عنه كيفيات، فأما جواهره فإنها غير معدومة، ولا يجوز على الجوهر العدم بتة، لما تبين في أصول الفلسفة من أن الجوهر لا ضدَّ له، ومن أشياء أُخر ليس هذا موضعها. فالجوهر لا يقبل العدم من حيث هو جوهر، وأجزاء الانسان إذا مات تنحلّ إلى أصولها، أعني العناصر الأربعة، وذلك بأن يستحيل إليها».

إن هذه المفاهيم التي ينص عليها مسكويه هي معطيات أولى طبيعية أو «أوائل طبيعية» كما يجب أن يقول. وهي التي تتيح لنا أن نفهم التفسير العام التالي المتعلق بمعنى الحياة وآليّاتها. يقول أيضاً في مكان آخر من الكتاب نفسه كرد على سؤال طرحه التوحيدي على هذا النحو:

«ما السبب في أن الذين يموتون وهم شبّان أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ؟ الشاهد على ذلك أنك تجد الشيوخ أقل، ولولا ذلك لكانوا يكثرون، لأنهم كانوا يتجاوزون الشبيبة إلى الكهولة، والكهولة إلى الشيوخة، فلما دبَّ الحِمامُ في ذوي الشباب أفناهم، وتخطّى القليل منهم فبلغوا التشيُّخ، وهو قليل.

قال أبو علي مسكويه رحمه الله:

الحياة تابعة لمزاج ما، خاص بإنسان إنسان. وذلك المزاج له بمنزلة النقطة من الدائرة. أعني أنه شيء واحد، والخروج عنه إلى النقط التي حواليه مما يقرب منه أو يبعد عنه بلا نهاية. وذلك أن لكل إنسان وبالجملة لكل حيوان اعتدالاً خاصاً به بين الحرارة والرطوبة، والبرودة واليبوسة، فإذا انحرف عن ذلك الاعتدال إلى أحد الأطراف كان مرضه أو هلاكه. ثم إن الأمور التي تخرجه إلى الأطراف كثيرة من الأغذية والأشربة والهواء الواصل إليه بالاستنشاق وغيره، وحركاته الطبيعية وغير الطبيعية مما يخرجه عن هذا الاعتدال كثيرة. والآفات الأخرى التي تطرأ من خارج مما لا تُحتَسب كثيرة.

فتأمل جميع ما ذكرته من الآفات الداخلة والخارجة عن بدن الانسان، وحركاتها[٧] المختلفة، أعني منازعة الناريّة فيه إلى حركة العلوّ، ومنازعة المائية منه

(٧) الحركة لدى أرسطو لا تدل فقط على الانتقال من مكان إلى آخر، وإنما تعني أيضاً أنواعاً مختلفة من المتغيرات (تغيير، تحويل، نقص، إيجاد، إفناء، الخ..). أنظر كتاب «الفيزيقا». =

إلى حركة السُفْل، ثم حرص كل واحد منهما بطبيعته على إفناء الآخر وإحالته[8]، ثم المجاهدة الواقعة في حفظ الاعتدال بينهما حتى لا تزيد قوة أحدهما على الآخر مع كثرة الشهوات والمنازعات إلى ما هو لا محالة زائد في أحدهما ناقص من الآخر، تجد الأمر محفوظاً بعناية شديدة إلى أكثر مما يمكن في مثله من الحفظ حتى يأتي شيء طبيعي لا سبيل إلى مقاومته». (الهوامل والشوامل، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩)[9].

نستنتج من ذلك أن كل فيزيولوجيا الجسد (أو علم وظائف أعضاء الجسد) هي مقودة من قبل ذلك الصراع المستمر والدائر بين الصفات الطبيعية. ويؤدي هذا الصراع إلى التحويل المستمر أيضاً للعناصر الغذائية. انه يحولها إلى منتجات قابلة للهضم من قبل الجسم ومنتجات غير قابلة للهضم. لنستمع إليه يقول في إحدى تفسيراته النمطية الدائمة: «وذلك أن الطبيعة[10] إذا استولت على الغذاء فتناولت منه القدر الملائم وميَّزته أيضاً وحصَّلته في أوعية أخرى وشبَّهته أولاً أولاً بالبدن، ونفت ما ليس بملائم، وميَّزته أيضاً، وحصَّلته في أوعية أخرى، وهي آلات النفض، فإن ذلك المميز الذي قد خرج عنه جميع ما فيه من الملاءمة، يحصل على غاية البعد من المشابهة، وتعرض له غَلَبة الرطوبة، ونقصان الحرارة، فيعفن، فينفر عنه الانسان ويكرهه، ويحب الراحة منه» (الهوامل والشوامل، ص ١٦٠).

إن التشوهات الهائلة التي يتعرض لها الجسد سواء أكان غليظاً أم نحيفاً، طويلاً أم قصيراً، هي نتيجة لاختلال المزاج وسبباً له في آن معاً. فالجسم الصحيح هو ذلك الذي لا يكون طويلاً جداً ولا قصيراً جداً، لا نحيفاً جداً ولا غليظاً جداً. إنه جسم معتدل. لنستمع إليه يقول: «ولكن الطول بالتفاوت في الخلق أقرب إلى الذم، وذلك لبعد الأعضاء الرئيسية بعضها من بعض، لا سيما العضوان اللذان هما أظهر الأعضاء رياسةً، أعني القلب والدماغ، فإن هذين يجب أن يكون بينهما

= - **Aristote:** Physique, III, 1, 201a 8-15.

IV, 10, 218b 9-20.

VIII, 7, 261a 32-36.

(٨) بشكل حرفي: إفناء الآخر وإحالته. في الواقع أن كلمة إفناء غير مناسبة، وذلك لأن الأمر يتعلق بتعديل خاصية العنصر البسيط عن طريق خلطه بعناصر أخرى.

(٩) نجد أيضاً التفسير نفسه بالنسبة «للعفونة» و «الدنس» والنظافة (أنظر فيما سبق ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣). و «السمين» و «النحيف» (ص ١٦٧ ـ ١٦٨).

(١٠) المقصود هنا العضوية. ولكن الكلمة تدل على أن كل شيء يخضع لقوانين معينة أو لآليّات ثابتة لا تتغير.

مسافة معتدلةً، لتتمكن الحرارة التي في القلب من تعديل برودة الدماغ، وحفظ اعتداله، وبقاء الروح النفساني الذي يتهذب في بطون الدماغ، وتتمكن أيضاً برودة الدماغ من تعديل حرارة القلب، وحفظ اعتداله عليه (الهوامل والشوامل، ص ٧٨)[١١].

إن الوظائف الفيزيائية ـ الكيميائية (كما نقول نحن اليوم) لا تكمن مهمتها فقط في ضمان حياة الجسد. وإنما هي تحسم أيضاً ـ بمساعدة النجوم والمناخ ـ الصفات الجسدية والمعنوية للفرد وللعنصر البشري بأكمله. ونلاحظ على المستوى العملي أن هذه المعارف والعلوم كانت تقدم الأساس العلمي (أو الأصل العلمي) للطب والفراسة. ومن المعلوم أن هذين العلمين الأخيرين كانا يؤمِّنان لمن يمتلكهما الكثير من الحظوة والمكانة في القرون الوسطى. وكان مسكويه يدافع غالباً عن هذين العلمين اللذين يمثلان بشكل ما استطالة للمعرفة الأساسية. وكان يعتبرهما أساسيين بالنسبة للحكيم، ولا بد له من امتلاكهما، وهكذا راح يحدد أسس علم الفراسة ومنهجيته وتطبيقاته بالكثير من الاهتمام والعناية. ولم يكن اهتمامه به أقل من اهتمامه بعلم الكيمياء[١٢]. لنستمع الآن إلى هذه الملاحظات التي يقولها بصدده، فهي مميِّزة ليس فقط لمفهوم العلم في تلك الفترة، وإنما لموقف عقلي بأسره (أي للفضاء العقلي القروسطي). يقول: «وأما المزاج الذي ذكرناه فقد أحكمه «جالينوس» وأصحابه وسائر الأطباء ممن تقدمه أو تأخر عنه. وهذا المزاج[١٣] ليس يخلو أن يكون طارئاً أو حادثاً، أو طبيعياً في أصل الخِلْقة. فإن كان حادثاً فهو مرض، وينبغي أن يعالج بما تعالج به أصناف الماليخوليا[١٤] (وهو ضرب من الجنون تحدث فيه للانسان أفكار رديئة ويغلبه الحزن والخوف وربما صرخ ونطق

---

(١١) إن مصطلح «روح نفساني» يكشف بشكل غير مباشر عن التأثير الرواقيّ على كل هذه المصطلحات. أنظر كتاب ج. بران، «الفلسفة الرواقية»، ص ٧٤ وما تلاها.

- J. Brun: Le Stoicisme, pp. 74sv.

(١٢) أنظر «الهوامل والشوامل» ص ١٦٧ ـ ١٧٢، حيث يستعيد المؤلف كل التفسيرات السابقة المتعلقة «بالفراسة». وحول هذا العلم بشكل عام انظر انسيكلوبيديا الإسلام أو الموسوعة الإسلامية.

(١٣) وهذا ما يولِّد الحزن أو الفرح.

(١٤) فيما يتعلق بالطبيعة الدقيقة للسويداء (أو الماليخوليا أو الوسواس بحسب لغة مسكويه) انظر «رسالته في النفس والعقل»، ص ١٦ ـ ١٧. ففيها يورد كلاماً لروفس الطبيب يقول فيه بأن أي تعمُّق في العلم يؤدي إلى هذا المرض النفساني. قال روفس الطبيب «إنه ليس يمعن أحد في الفكر في علم ما إلاّ وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا»، أي إلى الجنون.

بالأفكار الرديئة، وخلط في كلامه). وكما تعالج أنواع الأمراض السوداوية التي سببها فساد الدم بالاحتراق، وانحرافه إلى السوداء. وإن كان أصلياً وخِلْقةً فلا علاج له، لأنه ليس بمرض كأجيال من الناس وأمم أمزجتهم كذلك.

فأما ما حكيته (الخطاب موجه للتوحيدي) عن السودان، فإن الزنوج خاصة لهم الفرح والنشاط، وسببه اعتدال دم القلب فيهم، وليس كما ظننتَ أن أمزجتهم تابعةٌ لسواد ألوانهم. وذلك أن سبب سواد ألوانهم هو قرب الشمس منهم، وممرها في حضيض فلكها على سمت رؤوسهم، فهي تحرق جلودهم وشعورهم فيعرض فيها ـ أعني في شعورهم ـ التفلفل الذي هو بالحقيقة تشيُّط الشعر، ولأجل أن الحرارة تستولي على ظاهرهم فهي تجذب الحرارة الغريزية من باطنهم إليها، لأن الحرارة تميل إلى جهة الحرارة، فلا تكثر الحرارة الغريزية في قلوبهم لأجل ذلك. وإذا لم تكن الحرارة الغريزية في القلب قوية لم يعرض للدم الذي هناك احتراق، بل هو إلى الصفاء والرقّة أقرب[١٥].» (الهوامل والشوامل، ص ٢١١ ـ ٢١٢).

أخيراً فإن مبدأ التوازن (أو الاعتدال) هذا هو الذي يتيح لنا أن نفهم المراحل الأربع التي تمر بها «كل الأجسام المركَّبة من الطبائع الأربع». نقصد بالمراحل الأربع: الشباب، والكهولة، والشيخوخة، والموت. أو لنقل بمصطلحات بيولوجية: مرحلة النمو، فالتوقف عن النموّ بعد أن بلغ غايته، فالانحطاط، فالانحلال والتفكك. وأما الموت الذي يقدمه عادة بصفته مجرد العودة إلى العناصر الأولية عن طريق انحلال الجسد، فسوف نرى أنه يحظى بعناية خاصة من قبل التفكير الأخلاقي[١٦] (لمسكويه بالطبع).

وإذا ما نظرنا إلى الانسان من ناحية الجسد والعضوية فإنه لا يختلف عن الحيوان. بل إن الانسان أدنى مرتبة من الحيوان من هذه الناحية لأنه الأضعف بيولوجياً، ولأن الحيوان مزوَّد بقوة معدِّلة أو ضابطة[١٧]. ولكن الانسان يتفوق على الحيوان في نقطة واحدة وأساسية هي أنه مزود بقوة حيويّة (أي بالنفس)، هذا في حين أن الحيوان خال منها. ومن المعلوم أن الأدبيات الفلسفية كرست للنفس صفحات

---

(١٥) وإذن فهناك علاقة بين المناخ ـ والفيزيولوجيا ـ والأنماط العرقية أو العنصرية.

(١٦) أنظر «الهوامل والشوامل» ص ١٦٠ ـ ١٦٢، وانظر فيما بعد ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(١٧) هذا الموضوع كثيراً ما يستخدم في علم الأخلاق للبرهنة على أن الإنسان يمكن أن يكون أدنى مرتبة من الحيوان. أنظر «تهذيب الأخلاق»، في مواضع متفرقة هنا وهناك.

طويلة ومعقدة، وذلك ضمن خط أفلاطون وأرسطو. وسوف نحاول فيما يلي أن نرى كيف اطلع عليها مسكويه وماذا استوعبه منها. فهو أيضاً يندرج ضمن الخط نفسه.

طبيعة النفس ووظائفها

في مقدمة كتابه «تهذيب الأخلاق» يكتب مسكويه: «قال أحمد بن محمد مسكويه: غرضنا في هذا الكتاب أن نحصِّل لأنفسنا خُلُقاً تصدر به عنا الأفعال كلُّها جميلةً، وتكون مع ذلك سهلةً علينا لا كلفةَ فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة (أي بعلم) وعلى ترتيب تعليمي. والطريق إلى ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا: ما هي، وأي شيء هي، ولأي شيء أُوجدت فينا، أعني كمالها وغايتها، وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العليَّة، وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزكّيها فتفلح، وما الذي يدسِّيها فتخيب، فإن الله عز وجل يقول: «ونفسٍ وما سوَّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكَّاها، وقد خاب من دسَّاها». (تهذيب الأخلاق، ٢ ـ ٣).

إن الأسئلة المطروحة هنا تثير كل تلك المشكلة المتعلقة بتشكيل الحكمة أو ببناء صرحها. وذلك لأن علم النفس الذي يشكل نقطة البداية هنا يحيلنا إلى علم النفس البيولوجي، وهذا بدوره يحيلنا إلى علم الأخلاق، وهذا أخيراً يحيلنا إلى علم الميتافيزيقا. وكلها تشكل المراحل الأساسية والمتتالية للتوصل إلى الحكمة بحسب منظور مسكويه. إن الأسئلة الملحة التي يطرحها التوحيدي على مسكويه، وكذلك أسئلة السائل المتخيَّل أو الحقيقي في «رسالة في النفس والعقل»، كل ذلك يشير إلى أي مدى كانت فيه هذه المشكلة عرضةً للنقاش. وكل ذلك يبرر أيضاً ثرثرات مسكويه أو تكراره وإلحاحه الشديد على بعض المواضع والنقاط. فقد كان حريصاً على تصحيح الأخطاء ودحض التفسيرات الساذجة أو التعسفية. وينبغي أن نقول بهذا الصدد إن أكثر كتبه تماسكاً وتسلسلاً هو كتاب «الفوز الأصغر». ولذا فسوف نحاول تتبُّعه شيئاً فشيئاً لإضاءة الأطروحات الأساسية الخاصة بالموضوع. ولكننا لن نتردد عن الاستعانة بكتبه الأخرى إذا ما لزم الأمر[١٨].

(١٨) وبخاصة «رسالة في النفس والعقل» التي تَوضِّح مسائل عديدة. وأمّا «رسالة في العقل والمعقول» فهي مكرَّسة لموضوع العقل فقط.

في الواقع أن الفصول العشرة المكرسة لدراسة النفس في «الفوز الأصغر» لا تعالج إلا النقاط الثلاث التالية:

١ ـ وجود النفس وطبيعتها.

٢ ـ وظائفها ومشكلة العقل.

٣ ـ مصيرها (أو مآلها).

ينبغي القول بأن شرح مسكويه للمسائل النفسية والميتافيزيقية يتحلّى ببعض الخصائص المميزة التي يلزم علينا استخلاصها أولاً من أجل أن نفهم بشكل أفضل مدى أهمية أفكاره (ومدى محدوديتها أيضاً).

علينا أن نسجل، بادىء ذي بدء، الملاحظة التالية: إنه يعترف في مواضع متعددة بأن الموضوع عويص، ومحاط بالغموض[١٩]. وهذا الاعتراف بالعجز واضح من خلال لجوئه المستمر إلى نوع من التخيل العلمي أو التصور الخيالي للعلم. فهذا التصور يستخدم المعطيات المحسوسة من أجل الإيحاء بالحقائق الروحية. (أو للتلويح بها، أو الإشارة إليها عن طريق الإيماء). وذلك لأن الأشياء الروحية تستعصي بطبيعتها على الإدراك الحسي. ويمكن أن يصل بنا الأمر إلى حد القول بأن أي كلام عن الله يفرض علينا سلوك الخط السلبي، لأن الخط الايجابي متعذر تماماً. بمعنى أننا لن نصل إلى نتيجة في هذا المجال لأن كل اللغات البشرية عاجزة عن التوصل إلى وصف الله. فجهلُنا العالم به أو علمُنا الجاهل ليس إلا تعبيراً عن وعينا العميق بعدم مقدرة اللغة على ذلك[٢٠]. وهكذا يبدو لنا مسكويه وكأنه مُتجاذَب بين قطبين أو رأيين: أي بين ضرورة إرساء فكرة الانسان الكامل على قواعد راسخة، وبين الرغبة في اختصار التنظيرات التجريدية إلى أقصى حد ممكن. وذلك لأن هذه التنظيرات الفلسفية الوعرة تستعصي على أفهام الجماهير، وتقوّي الشكوك والشبهات لدى كل هذه النفوس البسيطة. يقول: «وهذه المواضع الغامضة التي هي غير معتادة لأكثر الناس هي أواخر الفلسفة وليس يتحقّقها العامة[٢١] لأنهم إنما

(١٩) أنظر «الفوز الأصغر» ص ٥٨، ورسالة في النفس والعقل، ص ١٤.

(٢٠) أنظر «الفوز الأصغر» ص ٧٢. سوف نعود فيما بعد إلى تفحّص الأصل الأنطولوجي لهذا النقص الخاص بعقلنا.

(٢١) التي ليست بالنسبة للفلاسفة إلاّ نفوساً بسيطة. أنظر «الفوز الأصغر» ص ٨٣، و «الهوامل ـ

يعرفون الحس وما يلزمه أعني الوهم، فكل ما لا يحصل لهم من هذا الوجه لم يلتفتوا إليه وحسبوه باطلاً، لأنهم لا يرونها إذا كانت العين التي تبصر لها هذه الأشياء ليست موجودة لهم، وبينهم وبين الحقائق حُجُبٌ كثيفةٌ من الحواس فهم يعدّونها خرافات، وأهل الحقائق يرحمونهم كما يرحمون العميان، ولذلك يجب أن يُداروا ويُردُّوا إلى المحسوسات في كل ما خفي عليهم، ويُضرب لهم أمثالٌ منها ليسكنوا إليها وإلا اطّرحوه وظنوه لا شيء. وقد قال بعض الحكماء: إن الجهَّال يحسبون الذي هو بالحقيقة شيء لا شيء، ويحسبون الذي هو لا شيء شيئاً. وهذا الكلام قريب المعنى من كلام أفلاطون الذي حكيناه فيما سلف. لأنك لا تزال تسمع ممن لا طبقة له في العلم إذا أُشير له إلى شيء من المعقولات المجردة التي ليست في مواد يقولون هذه صفة المعدوم، وهذا لا شيء، وهذا غير موجود. ولعمري إنه معدوم غير موجود في الحواس التي يطلبونه فيها، ولكنه موجود حق الوجود» (الفوز الأصغر، ص ٨٣).

ونلاحظ أن مسكويه يظهر في كل كتبه رغبة واضحة في التخلي سريعاً عن الخطاب المتوتر، التقني، التجريدي، لكي يعود إلى الخطاب المحسوس العملي القريب من أفهام الناس. وهذه الخاصية الثانية من تفكيره ناتجة عن الأولى. بمعنى آخر فإنها ليست ناتجة عن ضعف النَّفَس الفلسفي لديه، بقدر ما هي ناتجة عن مزاج شخصي مهموم بالجانب الأخلاقي للإنسان (أو بالفعالية الأخلاقية). فمن السهل علينا أن نبرهن أنه قد تمثّل جيداً المفاهيم الفلسفية الأساسية. بالطبع فقد كانت لابن سينا ميزة بلورتها وتعميقها أكثر. ولكنه هو عرف كيف يبسّطها ويقربها إلى أفهام الناس.

بل ويمكننا القول ـ وهنا تكمن الميزة الثالثة لفكره ـ بأنه قد ساهم أكثر من غيره في تبسيط النظريات والمفاهيم الفلسفية المعقدة، ووضعها في أسلوب سهل قريب من أفهام الكثيرين. ومن المعلوم أن هذه النظريات كانت تستعصي حتى على أذهان المفكرين المعاصرين له. وقد لعب التكرار هنا دوراً أساسياً جداً. فمسكويه، كما قلنا، لم يكن يخجل من العودة مراراً وتكراراً على نفس المسلمات (أو البدائه)، ونفس المبادىء (أو الأوائل) ونفس المقارنات التشبيهية (أو التمثيل). كما وكان

= والشوامل» في أماكن متفرقة. في الواقع أن الأمر يتعلق بالتضاد الكائن بين إيمان التصديق/ وإيمان التعليل أو التعقُّل.

يعود كثيراً على التضادّ بين المفاهيم لشرحه وتوضيحه. هذا في الوقت الذي يمر سريعاً على الكثير من حلقات التفسير الأخرى. إن السامع أو القارىء لا يخرج سالماً بسهولة من ذلك التكرار الهوسي، الببغائي، المضمر، الجامد، الغالي على كل الفلاسفة تقريباً. وهذه الملاحظة تجبرنا على سلوك خط معين من أجل الاستكشاف النفسي والميتافيزيقي للانسان. بل وينبغي القول بأنه أفضل طريق، وذلك لأنه يتيح لنا أن نكون أوفياء لروح تلك العقيدة وحرفيتها، في الوقت الذي نتحاشى فيه تكرار المؤلف وسطحيته وإيقاعه المملّ الرتيب.

إن الفلسفة العربية ـ الاسلامية (أو بالتالي مسكويه) قد استخدمت الفلسفة الحيوية ـ العضوية لأرسطو وكذلك جهازه المفهومي المنطقي لكي تبرهن على وجود النفس وتحدد طبيعتها. وأما من أجل تحديد وظائفها ومصيرها فإنها قد استخدمت تلك المتضادات الميتافيزيقية الكبرى الموروثة عن أفلاطون، والتي دعُمت في الشرق من قبل الأفلوطينية والمانوية[٢٢]. وسوف ندع مسكويه يشرح لنا ذلك الآن ويفتح لنا بنفسه هذين المنظورين ويبين لنا كيف أنهما يكملان بعضهما البعض.

الإستعانة بالفلسفة الأرسطوطاليسية: وجود النفس وطبيعتها ووظائفها

لقد نجح أرسطو في أن يكتشف تقسيمين للكينونة ويفرضهما على الفكر. وهما تقسيمان يكملان بعضهما البعض ويؤمّنان للفكر المنطقي رضىً أو اشباعاً لا ينكر. فتقسيم الكينونة أو الوجود إلى «وجود بالقوة/ ووجود بالفعل» يتموضع أو يخترق تقسيمه إلى مقولات. فالواقع أن «الجوهر» هو الوحيد المنفصل من بين هذه المقولات. فهو موجود بذاته واستقلاليته دون أي دعامة (أو قوام). إنه عبارة عن موضوع أو ذات تُلحَق به الصفات (أو المحمولات). ولكنه هو لا يلحق بأي

(٢٢) كانت الفلسفة الأفلوطينية قد مارست تأثيرها خصوصاً عن طريق «اثولوجيا أرسطوطاليس» التي هي من تأليف أفلوطين ولكنها نسبت خطأً إلى أرسطو في المجال العربي. انظر مادة «أفلوطين» في الموسوعة الإسلامية. وأمّا تأثير المانوية فيبدو تقييمه أكثر صعوبة من تقييم تأثير الأفلوطينية. وذلك لأنه مارس دوره على مستوى العقائد الشعبية التي تطبع عقليات بأكملها أكثر ممّا مارسه على مستوى النصوص المحدّدة بدقة، على الأقل فيما يخص المؤلفين العرب في القرن الرابع الهجري. ولكن مع ذلك انظر بحث ج. فاجدا: «شهادة الماتوريدي عن عقيدة المانويين»، في مجلة آرابيكا ١٩٦٦/١.
- **G. Vajda:** Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des manichéens..., in Arabica 1966/1.

موضوع أو ذات أخرى (إنه متبوع لا تابع). ولكن هناك جوهر وجوهر، فليست كل الجواهر متساوية على عكس ما نظن. أو قل هناك الجوهر اللامادي للمحرّك الأول (أي الله بحسب المفهوم التيولوجي)، وهناك الجواهر المادية المحسوسة والتي هي ذات قيمة ثانوية بالقياس إلى الأول. والواقع أنها أدنى مرتبة بكثير، نقول ذلك وبخاصة أنها تابعة للجوهر الأول. فهو وحده المستقل السيد الذي يعلو ولا يُعلَى عليه. وكل جوهر محسوس (أي مادي) يعتمد على مادة (أو هيولى) لكي يتحقق وينوجد. وهذه الهيولى تستمد قوتها وحضورها من صورة. وهذه الصورة هي عبارة عن فعل أو طاقة فاعلة قادرة على الإنجاز. وهكذا توجد لكل مقولة حالة ممكنة/ وحالة ناجزة (أو استكمال).

وبحسب التصور الأرسطوطاليسي فإن جميع الكائنات الحية (بدءاً من النباتات وانتهاء بالانسان مروراً بالحيوان). هي عبارة عن جواهر مؤلّفة من مادة وصورة مدعوّة نفس. إن وجهة النظر العامة جداً هي وحدها الصحيحة لأنها متوافقة مع فكرة الاستمرارية للطبيعة. ومن جهة النظر هذه فإن النفس البشرية تبدو كنفس من نفوس أخرى عديدة جداً. بمعنى أنها ليست النفس الوحيدة في الكون. وبما أن مسكويه كان متأثراً جداً بكل هذه الأدبيات والمصطلحات الفلسفية الأرسطوطاليسية، فإنه راح ينسخ حرفياً ذلك التعريف (أو التحديد) الشهير الذي اقترحه أرسطو في كتاب الحيوان (ص ٢٥ a ٤١٢). يقول:

«النفس: انها استكمال أول لجسم طبيعي آلي وقد يجعل بدل قوله آلي «ذو حياة بالقوة»[٢٣].

إن هذا التحديد يعني أنه لكي نبرهن علمياً عل وجود النفس، فإنه ينبغي أن نصف مراحل تطور الكائنات الواحدة بعد الأخرى وذلك «طبقاً للنظام الطبيعي». وذلك لأنه كما يقول مسكويه: «فإن الأجسام الطبيعية كلها تشترك في الحدّ الذي يعمُّها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها...» (تهذيب الأخلاق، ص ٧٨).

لقد استعاد «تهذيب الأخلاق» بتفصيل أكثر فصلاً كاملاً من «الفوز الأصغر». ويبدو لنا فيه مسكويه عالماً يمتلك بين يديه سر الأسرار. وهو يفسر لنا كيف تتشكل العضوية المعقدة في المجالات الثلاثة: مجال النبات، مجال الحيوان، مجال

(٢٣) أنظر «نصوص غير منشورة» لمسكويه، ص ١٩٩.

الانسان. كما ويفسر لنا كيف أن ظهور وظيفة جديدة وخصوصية في العضوية يؤذن بالانتقال من مرحلة أدنى إلى مرحلة[٢٤] أعلى (أو من أفق سابق إلى أفق لاحق). فالطبيعة المنظِّمة والعاقلة تميل «دائماً إلى تحقيق هدف أعلى» (كما جاء في الهوامل والشوامل، ص ١٤١، وفي أماكن متفرقة). كما أنها تميل إلى الفضل والكمال، أي إلى تحقيق الاستقلالية الذاتية المتكاملة أكثر فأكثر كلما ارتفعنا في السلّم الهرمي للكائنات. ولكن هناك فرق واحد وأساسي بين تصور أرسطو في كتاب «التاريخ الطبيعي» وبين تصور مسكويه المستمدّ منه. وهو أن الحيوية البيولوجية التي تدفع بالكائنات إلى المزيد من الكمال العضوي تبدو شيئاً مادياً أو طبيعياً بحتاً لدى فيلسوف اليونان. ولكنها تتلوّن بمسحة أفلوطينية بل وحتى دينية لدى فيلسوفنا المسلم[٢٥]. وذلك لأن السلّم الهرمي للكائنات يبلغ ذروته في وحدة الكل، وفي ظل الخالق المدبر. يقول مسكويه: «ودائرة الوجود هي المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها وحكمته وقدرته وجوده، تبارك اسمه تعالى». (تهذيب الأخلاق، ص ٨٥) هكذا نجد أن مسكويه ينتهي إلى إدخال القدرة الإلهية في الموضوع كما هي العادة دائماً، هذا في حين أن أرسطو يكتفي بالنصّ على قوانين الطبيعة (بدون اللجوء إلى قدرة علويّة أو خارجية).

ما هي النفس بالنسبة للنبات والحيوان؟ في الواقع أنها لا تتجلّ على هذين المستويين إلا بصفتها مبدأً للحركة والحياة. يقول مسكويه: «إن النفس جوهر حي باق لا يقبل الموت ولا الفناء. وإنها ليست الحياة بعينها بل تعطي الحياة كل ما توجد فيه. أما ان النفس ليست هي الحياة بعينها فقد تبيَّن مما قدمناه، وذلك أنها لو كانت هي الحياة لكانت حياة لحيّ، ولو كانت كذلك لكانت صورة هيولانية ومن مقولة المضاف لأنها تحتاج إلى موضوع أعني بدن الحي، وقد بيّنا أنها ليست صورة هيولانية». (الفوز الأصغر، ص ٤٩).

وإذا كانت النباتات تتغذى وتنمو وتتكاثر، فان ذلك بفضل النفس النباتية التي

---

(٢٤) فيما يخص هذا الفصل أنظر ترجمتنا له إلى الفرنسية مع الشروحات والتعليقات، وانظر بشكل خاص كلمة «أفق» في الفهرس. لكي يوضح مسكويه فكرة التواصلية في الطبيعة نجده يستخدم حتى المفاهيم العربية التقليدية كمفهوم شجرة النخيل أو شجرة الرمان.

(٢٥) على العكس من ذلك فإن أرسطو لا يتناول الهمّ اللاهوتي أو المشكلة اللاهوتية إلاّ في كتاب «الميتافيزيقا». أنظر بهذا الصدد كتاب ج. مورو المذكور آنفاً، ص ١٤٤.

تشتمل على ملكات التغذية والنمو والتكاثر وأما بالنسبة للحيوان فإن النفس تضيف إلى هذه الوظائف شيئاً آخر هو القوة المحرِّكة والقوة المدركة أو الداركة، أو القوة الحسِّية أو الحاسَّة. وأما على مستوى الانسان الأعلى مرتبة في سلم الكائنات فتظهر ملكة خصوصية جديدة هي النفس العاقلة. وهي التي تجعل من هذا الحيوان نقطة الالتقاء بين العالم الأدنى والعالم الأعلى.

لا يتوقف مسكويه طويلاً ـ كما سيفعل ابن سينا فيما بعد ـ عند تصنيف مختلف وظائف النفس بشكل تفصيلي ومنتظم. ولكنه يعرفها جميعها ويذكرها في عدة سياقات مختلفة[٢٦]. ولكي يبرهن على وجود النفس فإنه يلح أكثر على الحجج الكلاسيكية التي تبرهن على تفوق الانسان على الحيوان وبقية الكائنات. يقول: «ثم إن من الأمور المسلمة أن الانسان إنّما تميَّز عن البهائم وغيرها بهذا المعنى الموجود له لا بتخاطيطه ولا ببدنه ولا بشيء من أشكاله البدنية. ومن الدليل على أن ذلك كذلك أن هذا المعنى هو الذي يقال به فلان أكثر إنسانية من فلان إذا كان فيه أبين وأظهر. ولو كانت إنسانيته بالتخاطيط أو غيرها من جملة البدن لكانت إذا تزايدت في إنسان قيل فلان أكثر انسانية من فلان، ولسنا نجد الأمر كذلك. وهذا المعنى الذي ذكرناه يسمَّى مرة نفساً ناطقة ومرة قوة عاقلة ومرة قوة مميِّزة». (الفوز الأصغر، ص ٣٤).

هكذا نلاحظ مدى تقليد مسكويه لأرسطو. فحكيم اليونان يقدم هنا ـ مع شارحيه من الاغريق[٢٧] والعرب ـ كل المنهجية الضرورية والمعجم التقني والإشكالية اللازمة للبرهنة على الأطروحة المعروضة. فالنفس العاقلة ليست جسداً لأنها قادرة على تلقي صور عديدة دون أن تمحي أي واحدة منها... وكلما تلقت صوراً عديدة، كلما أصبحت مقدرتها أكبر على تلقي صور أخرى جديدة. وذلك على عكس الجسم لأنه إذا قبل صورة لم يمكنه أن يقبل غيرها من جنسها إلا بعد

(٢٦) نضرب كأمثلة على ذلك «تهذيب الأخلاق»، ص ١٨ ـ ١٩، ٧٩. ثم كتاب «الهوامل والشوامل» ص ١١٤ ـ ١١٥، ١٢١، ١٢٥، ١٤٦، ١٥١ ـ ١٥٣، إلخ... وأما فيما يخص تصنيف ابن سينا والفارابي فانظر بحث ي. جيلسون «المصادر الإغريقية ـ العربية لنزعة إبن سينا الأوغسطينية (نسبة إلى القديس «أوغسطين»). بحث منشور في «الأرشيفات التاريخية للعقائد الأدبية»، ١٩٣٠.

- **E. Gilson: Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in Archives historiques des doctrines littéraires, 1930.**

(٢٧) إنه يستشهد بشكل خاص بـ: تيميستيوس، والاسكندر الأفروديسي، وابن الخير. انظر «الفوز الأصغر» ص ٤٢، ٤٨. ورسالة في النفس والعقل، ص ١٢.

أن يخلع الصورة الأولى ويفارقها على التمام. مثال ذلك أن الفضة إذا قبلت صورة الجام لم يمكنها أن تقبل صورة الكوز إلا بعد أن تزول عنها صورة الجام وتخلعها خلعاً تاماً. وكذلك الشمع إذا قبل صورة نقشٍ ما لم يمكنه أن يقبل صورة نقش آخر إلا بعد أن تنمحي عنه صورة النقش الأول وتفارقه مفارقة تامة. وعلى هذا جميع الأجسام. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى، وللتدليل على الفرق بين النفس والجسم، هو «أن جميع أعضاء الحيوان من الانسان وغيره، صغر فيه أم كبر، ظهر منه أم بطن، إنما هو آلة مُستعملة لغرض لم يكن ليتمّ إلا به. وإذا كان البدن كله آلات ولكل آلة منها فعل خاص لا يتم إلا بها اقتضى مُستعمِلاً، كما نجد آلات الصائغ والنجار وغيرهما. وليس يجوز أن يقال إن بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال لأن ذلك البعض الذي يشار إليه ويُظَنّ أنه يستعمل الآلات الباقية هو أيضاً آلة أو جزء من آلة، وجميعها مُستعمَلة فمستعمِلها غيرها. وإذا كان مستعملها غيرها ولم يكن جزءاً منها وجب أن يكون غير جسم ليتم له ألا يشغل مكان الجسم ولا يزاحم الآلات[٢٨] الجسمية في مواضعها. لأنه لا يحتاج إلى مكان ويستعملها كلها على اختلاف الأغراض المستعملة فيها في حالة واحدة» (الفوز الأصغر، ص ٣٣ ـ ٣٥).

ثم يردف مسكويه محدداً طبيعة الروح بشكل أدق: «وسنبينٌ أن هذا المعنى ليس بعَرَض ولا مزاج إذا ذكرنا الفرق بين العقل والحسّ فيما يأتي من بعد، على أن نقول ههنا إن المزاج وبالجملة الأعراض التي توجد في الجسم كلها تابعة للجسم، والتابع للشيء هو أخسّ منه، وأقل حظاً من الوجود لأنه لا يوجد إلا بوجوده، فإن كان أخسَّ منه فكيف يستخدمه ويستعمله كما يستعمل آلته ويصير رئيساً عليه ومتحكماً فيه! وهذا قبيحٌ شنيع». (المصدر السابق، ص ٣٥).

وهذا الكيان (أي النفس الناطقة والخاصة بالانسان فقط) ليست جسداً ولا عَرَضاً كما أسلفنا. ولكنها تتميز بالمقدرة على إدراك «جميع الأشياء، الحاضرة منها والغائبة، المعقولة والمحسوسة». ثم يردف قائلاً: «فإذا فعلت النفس ذلك فقد تحركت نحو تمامِها، وتمامُها أن تستكمل بالعلوم وتتأحد بالعقل. فالنفس الناطقة تدرك الأمور البسيطة بغير آلة بل بنفسها، وتدرك الأمور المركّبة المحسوسة بتوسُّط الحواس» (المصدر السابق، ص ٤٢).

---

(٢٨) إن التكرار المتزايد لكلمة «علي» يدل على مدى أهمية النظرية الآلاتية (أو الأدواتية) التي توجد متعايشة مع النظرية الحيوية.

ولو كانت هناك قوتان متمايزتان لإدراك المعقولات من جهة، والمحسوسات من جهة أخرى لما فهمنا لماذا تكشف أغلاط الحس وتُصحَّح دائماً من قبل معايير أعلى[٢٩]. (أي أعلى من الحس). ولكن الشيء الصحيح، بالمقابل هو أن نمط إدراك المعقولات تختلف عن نمط إدراك المحسوسات. يقول مسكويه أيضاً:

«ثم نعود فنقول إن النفس الناطقة إذا أرادت أن تدرك الأمور المعقولة انبسطت ورجعت إلى ذاتها كأنها تطلب شيئاً هو عندها، وإذا طلبت الأمور المحسوسة خرجت عن ذاتها كأنها تلتمس شيئاً خارجاً عنها فتحتاج حينئذ إلى آلة تتوصل بها إلى مطلوبها»[٣٠] (المصدر السابق، ص ٤١).

ولكن هذين النمطين (أو الجهتين) من الادراك تشتركان في صفة واحدة هي: الانفعال. يقول مسكويه: «الفصل الرابع: في الجهة التي تعقل بها النفس والجهة التي تحسّ بها والأشياء التي تشترك فيها وتتباين فيها. إن هاتين الجهتين يعمّهما الانفعال، وذلك أنهما جميعاً ينفعلان من مدركهما، إذ كانا جميعاً يستيحلان إلى ما أدركاه ويستكملان به، ويخرجانهما إلى الفعل بعد أن كانا بالقوة، لأن كل واحد منهما قبل أن يدرك ما يختص به لا يكون عقلاً ولا حساً إلا بالقوة، فإذا أدركاه صار هذا عقلاً بالفعل وذاك حساً بالفعل، ولذلك قلنا أن انفعالهما كمال لهما». هذا عن التشابه بينهما، ولكن ماذا عن الاختلاف؟ يقول مسكويه أيضاً:

«فقد فرغنا من ذكر الأشياء التي تشترك فيها جهتا العقل والحسّ، فأما الأشياء التي تتباين فيها فهي هذه: من شأن الحس أن يفسد من غلبة المحسوس القوي، كالعين فإنها تكلّ وتضعف من الضوء القوي والأشياء النيّرة التي تفوق قوتها، وكالسمع فإنه يكلّ ويضعف من الأصوات الهائلة التي تفوق قوته وكذلك باقي الحواس». أما العقل، فعلى العكس من ذلك، إنه يزداد قوة كلما ازداد معرفةً وتعقلاً في الأمور. لنستمع إلى مسكويه بلغته الخاصة: «فأما العقل الذي نحن في وصفه أعني العقل الانساني فإنه يقوى بكثرة المعقولات القوية وبمداومة النظر إلى الصور المتعرّية من الهيولى جداً ويصير كاملاً عاقلاً بالفعل، وكلما قوي عليه كان

---

(٢٩) إن تصحيح أخطاء الحواس يمثّل موضوعاً محبذاً لدى الفلاسفة منذ اندلاع تلك المناقشات التي غدت شهيرة بفضل السوفسطائيين. وقد عاد إليها مسكويه في «رسالة في النفس والعقل»، ص ١٤ ـ ١٦، وفي «تهذيب الأخلاق»، ص ٩ ـ ١١، وفي «الفوز الأصغر»، ص ٤٠.

(٣٠) نلاحظ أن التصور العام والمصطلحات المستخدمة هي أفلاطونية. ولكن مسكويه يعزوها صراحة إلى أرسطو، ص ٤٢.

أقدر على تصور غيره. والعقل يعرف المقدمات الأُوَل ويعرف ذاته ويعلم أنه ليس بين الإيجاب والسلب منزلة ويعقل الصانع الأول تقدس ذكره، وهو يعترف بأنه ليس خارج الفلك الأعلى خلا ولا ملا، وأشياء كثيرة من هذا النحو. وليس شيء من هذه مأخوذاً من الحسّ لأنها ليست هيولانية ولا في مادة ولا حاجة لآلة به في إدراكها، بل هو مكتف في إدراكها بذاته... ثم قال أرسطو في المقالة الثانية من هذا الكتاب فأما العقل فقد يشبه أن يكون جنساً آخر من النفس ويكون لهذا حده فظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يدعي قوم» (المصدر السابق، ص ٤٣ ـ ٤٩)[٣١]. (الهيولى تعني المادة الأولية).

إن هذا الاستشهاد الأخير يرينا كيف أن أجيالاً من الشرّاح قد لمحوا في أعمال أرسطو تلك المقاطع التي يمكنها أن تشكل نقاط ارتكاز أو جسراً من أجل العبور إلى الرؤيا الأفلاطونية. وهكذا استطاعوا التوصل إلى «الجمع بين رأيي الحكيمين»[٣٢] كما يقول الفارابي. وبالتالي فيمكن القول بأن مسكويه كان يتبع تراثاً فلسفياً شائعاً منذ وقت طويل، أكثر مما كان مجدِّداً في هذا المجال. فبمساعدة التعاليم الأفلاطونية راح يحاول أن يحل مشكلة العقل، وهي المشكلة التي خلّفها أرسطو[٣٣] وراءه بدون جواب عملياً.

---

(٣١) في الواقع أنَّ هذا الاستشهاد مقتطف من كتاب الحيوان لأرسطو.

- **Aristote:** De Anima, 11, 2, 413b 20-25.

(٣٢) هناك فقرة في «رسالة في النفس والعقل» ـ الفقرة رقم ١٩ ـ ٢٠ تبيّن لنا أن مسكويه قد اطلع على رسالة الفارابي الصغيرة «الجمع بين رأيي الحكيمين». طبعة أ. نادر، بيروت ١٩٦٠. وقد حلّلها ودرسها روجيه أرنالديز في مقالته: «كيف تكلّس الفكر الفلسفي في الإسلام». وهو بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان «الكلاسيكية والانحطاط»، ص ٢٤٧ وما بعدها.

- **R. Arnaldez:** Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam, in Classicisme et declin, pp. 247sv.

(٣٣) أنظر كتاب ج. مورو المذكور سابقاً، ص ١٧ وما بعدها. وانظر بشكل خاص ص ١٨٨ حيث نقرأ هذه الخاتمة الحذرة والمعتدلة: «يبدو بالفعل أن أرسطو قد اعتبر العقل الفاعل كمبدأ ملازم أزلياً للنفس البشرية، ولكنه يتجاوز نشاطها الواعي. وذلك لأن ملكتنا العقلية لا تمارس دورها ـ أو فعلها ـ إلاّ من حين لحين، وبمناسبة الصور المودعة في الحس المشترك (أو الحس الجماعي). ولكن ممارستها لدورها تفترض وجود عمل أبدي للعقل. فالعقل في حالة فعل دائمة. فهو يشكّل المبدأ الأصلي الذي بواسطته نصبح مفكرين أو قادرين على ممارسة فعالية التفكير. ولكنه يتعالى على فكرنا أو يتجاوزه».

الإستعانة بالفلسفة الأفلاطونية:
مشكلة العقل ومصير النفس

إن الفلسفة الأفلاطونية التي استطالت وانتشرت وتوسعت في الاتجاه الديني بواسطة الأفلوطينية قد مارست تأثيراً عميقاً ليس فقط على التأمل الفلسفي، وإنما أيضاً على كل الفكر الاسلامي بجميع تياراته واتجاهاته: من صوفية، وأخلاقية، ولاهوتية. فبين الناطقين بالعربية المعتنقين للديانات التوحيدية[٣٤]، وبين الحكيم المتشبِّع بالأدبيات الأفلاطونية الجديدة، نجد أن العلاقات وصلات القرابة عديدة جداً. نقول ذلك وبخاصة أن هذه العلاقات مبنية على حساسية ذات جوهر ديني وعلى نمط خاص للتعبير عن رؤيا معينة للعالم. كنا قد تحدثنا سابقاً عن الأهمية الكبرى التي يتخذها أسلوب التضادّ أو المقابلة المستخدم في الخطاب الفلسفي. فبغضّ النظر عن استخدامه في مجال المنطق، فإننا نلاحظ أنه يولِّد خطاباً مصوغاً وصائغاً، مبنياً وبانياً، مشكَّلاً ومشكِّلاً. وذلك لأنه يخضع الروح إلى شبكة من التداعيات والأفكار والصور وذلك عن طريق العلاقات المتبادلة، أو التعارضات، أو التوازيات[٣٥]. ويبدو لنا من المفيد هنا أن نعود إلى هذا الطابع التناقضي للخطاب الفلسفي. والواقع أن مسكويه لا يترك لنا خياراً في هذا المجال. فهو يدفعنا إلى ذلك دفعاً. أليس هو القائل: «من شأننا أن نذكر في كل فصل من هذا الكتاب ما يكون توطئة لما بعده، وقد تقدمنا في الفصل الأول فذكرنا ما كمال النفس وسعادتها، وبمعرفة ذلك نعرف نقصانها وشقاوتها، لأن المتقابلات يكون علمها معاً» (الفوز الأصغر، ص ٦٥).

هكذا نجد أن مسكويه يذكّرنا في كل مرة بالمبادىء والمسلّمات أو المتقابلات المحورية الثنائية التي تتيح لنا أن نستخلص النتائج المؤكدة واليقينيّة. وبالتالي فإن الأمر ليس تكراراً بالمعنى الحرفي للكلمة على الرغم من عودته إلى الموضوع مرات

---

(٣٤) نحن نستخدم هذا المصطلح للدلالة على جميع «أهل الكتاب» الناطقين بالعربية وليس فقط على المسلمين. وعندما نقول أهل الكتاب فإننا نشمل أيضاً الصابئة. أنظر بهذا الصدد دراسة ي. ماركيه «الصابئة وإخوان الصفاء»، بحث منشور في مجلة «ستوديا إسلاميكا» (أي الدراسات الإسلامية) عدد: XXIV.

- Y. Marquet: Sabéens et Ihwan al-Safa', in Studia Islamica XXIV, p. 35.

(٣٥) لنذكّر هنا مرة أخرى بأننا نستخدم مصطلح «البنية» فقط بالمعنى التالي: جملة أجزاء أو عناصر تدخل في تركيبة كلٍّ متكامل. أنظر فيما سبق ص ٢٦٠.

عديدة. لماذا نقول ذلك؟ لأن النظام المغلق من المتقابلات والمتضادات والمتوازيات يفرض بالضرورة على الفكر حركة متواترة ودائرية.

إن المزدوجات المتضادة التي يقولها عن النفس تفتح لنا منظوراً ممتعاً. لماذا؟ لأنها تفهّمنا كيفية استخدام الفلاسفة العرب ـ المسلمين للمفاهيم الأرسطوطاليسية، وكيف أنهم يحركونها ويبعثون الديناميكية فيها عن طريق متضادات أفلاطونية قوية. كنا قد برهنا سابقاً على خصوبة المنهجية الألسنية من خلال تطبيقها على علم الأخلاق. ويبدو لنا أنها مثمرة جداً فيما يخص الانطولوجيا (أو علم الكينونة بما هي كينونة، علم الكائن من حيث هو كائن بغض النظر عن تحديداته الخاصة. والانطولوجيا هي أحد فروع علم الميتافيزيقا). كما أنها مثمرة إذا طبقت على علم الكون (أو علم الفلك). ولذا، ولكي نكشف عن كيفية التداخل بين كلا الموقفين الفلسفيين، الأرسطوطاليسي والأفلاطوني، لدى الفلاسفة العرب ـ المسلمين، فما علينا إلا أن نستخدم المنهجية الألسنية. (أي دراسة الأطروحات الفلسفية من خلال دراسة المعجم اللغوي والمصطلحي الذي يستخدمه كل فيلسوف). فإذا ما فرزنا كل المترادفات التي تتحدث عن الكائن/وغير الكائن أو عن الوجود/والعدم، عن العالم العلوي/والعالم السفلي، عن النفس/والجسد، عن الواحد/والمتعدد، الخ... وإذا ما درسناها دراسة دقيقة، استطعنا وضع مخطط أكثر اكتمالاً وإيحاءً من ذلك الذي وضعناه سابقاً. ولأننا لم نستطع تسجيل كل المفردات المفروزة على خطوط متقاربة، فإننا اضطررنا لاعتماد مخطط يحافظ على التوجه العمودي، ولكن حيث تكون المزدوجات مثبتة أفقياً[٣٦]. (أنظر المخطط المرسوم على الصفحة القادمة).

يبرهن المخطط المرسوم بهذا الشكل على أن المعجم اللفظي الذي يستخدمه مسكويه مزوَّد بحيوية ديناميكية خاصة، وذلك على الرغم من تعددية المصادر التي استُمِدَّ[٣٧] منها. ولكن فيما بعد فإن الحلول المتولدة عن ذلك تعبر عن قناعات

---

(٣٦) نريد عن طريق رسم هذا الشكل البياني أن نلفت الانتباه إلى فائدة المقارنة بين القرآن والفلسفة الأفلاطونية وذلك انطلاقاً من دراسة معجم الألفاظ المستخدمة في كلتي الجهتين. (أي المصطلحات القرآنية الأساسية/ومصطلحات الفلسفة الأفلاطونية).

(٣٧) بروكليس هو شارح أعمال أفلاطون: فيدون، القوانين، الجمهورية، الخ.. انظر المراجع التي قدمها سويتمان في هوامشه على ترجمة كتاب «الفوز الأصغر».

المتضادات الكبرى ذات الاستلهام الافلاطوني ـ الارسطوطاليسي

الواحد الفلك الخارجي (العرش).
نور ـ خير ـ فعل ـ قوة ـ ـ كمال ـ صورة ـ وجود (١
وحدة ـ (تأليف ـ ـ نسبة ـ مساواة) ـ عدل (٢
بسط ـ محض ـ طبيعة خامسة ـ ـ أجرام ـ موجودات روحانية (٣
بقاء ـ ـ دهر ـ دور ـ حركة (٤
واجب الوجود ـ واحد ـ فلك ـ نفس ـ طبيعة
يقين ـ مدركات ضرورية ـ مقولات أوائل ـ علم عقل (٥
اتصال ـ اتحاد ـ مشاهدة ـ سعادة ـ كمال ـ فضيلة)
ظلمات ـ شر ـ انفعال ـ عجز ـ نقص ـ هيولى ـ آدم (١
كثرة ـ تفاوت ـ جور ـ ظلم (٢
نجس ـ قدر ـ فساد ـ كون ـ مادة ـ عناصر ـ أجسام ـ موجودات ـ طبيعية (٣
فناء ـ زمان ـ تبديل ـ تغيير ـ انحلال ـ تركيب ـ حركة (٤
مدينة ـ ضرورة، حاجة ـ بدن)
وهم ـ خيال ـ غلط ـ ظن، محسوسات، حس) نفس (٥
شقاء ـ ضلال ـ جهل ـ رذيلة ـ شهوة)

التعددية	الماء
الهواء	النار
القمر	كواكب أخرى

ملاحظات تنبيهية:

نجد أنه داخل كل مزدوجة من المركبات المفهومية فإن المصطلحات تتضادّ مصطلحاً فمصطلحاً وتشكل عدداً مساوياً من التركيبات المفهومية التي تتردد باستمرار على لسان مسكويه، وبشكل أعم على لسان عدد كبير من الفلاسفة العرب ـ المسلمين. ونظراً لضيق المكان فإننا لم نتمكن من تصوير كل مزدوجة داخل الفلك الذي يناسبها. وتركنا للقارىء مهمة التصحيح الضروري وذلك على ضوء عرضنا ومناقشتنا.

حقيقية وليس مجرد لغة مستعارة أو كلمات سطحية مأخوذة من هنا أو هناك.

ما هي هذه الحلول فيما يخص النفس؟

إنها تتركز على ثلاث نقاط.

١ ـ النفس العاقلة خالدة (أي لا تموت). (نفس الانسان لا تموت، وحده الجسد يموت وينحلّ إلى عناصره الأولية).

٢ ـ إنها موجَّهة نحو السعادة الأبدية التي لا تملك عنها إلا فكرة غامضة، أو ناقصة، أو عابرة ما دامت مرتبطة بالجسد. (ولا بد أن تتحرر من الجسد وإكراهاته ولوازمه المادية لكي تعرف معنى السعادة الأبدية).

٣ ـ وفي العالم العلوي، فإنها تحتل مكانة متوسطة بين الطبيعة والعقل.

والآن لنستمع إلى مسكويه ولنرَ كيف أن كلاً من هذه المبادىء الثلاثة قد تمت البرهنة عليه من قبل «حجج برهانية»:

«في اقتصاص مذاهب الحكماء والوجوه التي أثبتوا منها أن النفس لا تبطل ولا تموت. اعتمد أفلاطون في بقاء النفس على ثلاث حجج، إحداها: أن النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة. والثانية: أن كل فاسد فإنما يفسد من قبل رداءة فيه. والثالثة: أن النفس متحركة من ذاتها. فأما الحجة الأولى فسياقتها على هذا: النفس تعطي الحياة أبداً كل ما توجد فيه، فالحياة جوهرية لها، ولما كانت الحياة جوهرية لها فلن يمكن أن تقبل ضدها، وضد الحياة الموت، فالنفس إذن لا يمكن أن تقبل الموت. وقد أطنب أصحاب أفلاطون في تفسير هذا الفصل وأكثروا شرحه، وبيَّنوا حصة مقدماته وتركيبها وصحة النتيجة منها، وسنذكر بعض ذلك إذا فرغنا من إيراد الحجج الثلاث. وأما الحجة الثانية فإنها مبنيّة على أنه لا رداءة في النفس، فينبغي أن نشرح حقيقة الرداءة وما يُراد بها لتتم لنا سياقة البرهان بعد ذلك فنقول: إن الرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم والعدم مقترن بالهيولى، فالرداءة مقترنة بالهيولى... ومن قرأ كلام أفلاطون فيه وكتاباً لبرقلس خصَّه به وكلاماً لجالينوس فيه تبين له طوله وحاجته إلى الشرح، إلا أنني قد اجتهدت في اختصاره وإيراده مع ذلك مشروحاً. ونعود الآن فنقول: إن النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه وليست إذن هيولى، وقد بيَّنا أيضاً أنها ليست صورة هيولانية اي محتاجة الى الهيولى في وجودها، فالنفس ليس فيها شيء من رداءة، فالنفس ليس

لها فساد، فالنفس ليس لها عدم، فالنفس إذن باقية. وأما الحجة الثالثة فهي هذه: النفس متحركة من ذاتها، وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد، فالنفس غير فاسدة» (الفوز الأصغر، ص ٥٣ ـ ٥٥).

بما أن النفس هي مبدأ الحياة وحركة في آن معاً، وبما أنها لا مادية وخالدة، فإنه يحق لنا أن نتساءل: كيف يمكن لنا أن نتصور هذا الكائن الروحي، وكيف يمكن أن نتصور حياته وحركته؟ إن الإنسان ميّال لأن يطبّق على الكائنات اللامادية التي لا تفسد تلك المفاهيم التي تُطَبّق عادة على الكائنات المادية أو الجسدية. ولهذا السبب فينبغي على الفيلسوف أن يلح على ضرورة التمييز بين نمطين من الكينونة (أو من الكائنات) الخصوصية. بعد كل ما تقدم نكون قد وصلنا إلى نقطة حاسمة من تحليلنا لمسألة كيفية تشكُّل الحكمة. وذلك لأن كل العمل الأخلاقي يعتمد على المكانة الانطولوجية للنفس وعلى فكرة السعادة المتولدة عنها. بمعنى آخر فإنه يلزمنا الآن بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة أن نجمِّع كل المفاهيم الكونية التي يستعرضها مسكويه بشكل عابر وسريع في أماكن متفرقة من كتبه[٣٨].

في كل مرة يتناول فيها مسكويه المسائل الميتافيزيقية المحضة، فإنه يستمتع بتذكيرنا بواسطة العبارات الأفلاطونية المعروفة بأن الأمر يتعلق بحقائق غامضة وعويصة **بالنسبة لنا**، هذا على الرغم من أنها واضحة وسهلة **بحد ذاتها**[٣٩]. فمثلاً يقول بما معناه: «لا يمكننا أن نتذوق السعادة الحقيقية إلا بعد أن تفارق نفوسنا أجسادنا. فالسعادة على هذه الأرض ناقصة ولا يمكن أن تُقارَن، إلا من بعيد البعيد، بالسعادة الأبدية في السماء. وكل ما نستطيع أن نفعله الآن هو أن نتحدث عن السعادة «عن طريق الإشارة الخفيّة والإيماء البعيد، وعن طريق الرموز وضرب الأمثال مما شاهده لبُعْد تلك الحال من حالنا هذه وخروجها عن عادتنا» (الفوز الأصغر، ص ٧٢).

---

(٣٨) ولكن شرحه يبدو أكثر نضجاً وإسهاباً فيما يخص النفس فقط (أنظر الفوز الأصغر، ورسالة في النفس والعقل). وهذا ما يتلاءم مع طبيعة النفس ومكانتها باعتبارها محلاً أو نقطة تقاطع للعالم الفيزيائي المادي/ والعالم السماوي العلوي أو اللامادي. قارن ذلك أيضاً بالمقاربة التي اتّبعها السيد دوغاندياك من أجل عرض «حكمة أفلوطين»، فران، ١٩٦٦.

- **M. de Gandillac: Sagesse de Plotin, vrin, 1966.**

(٣٩) وهذا ما يتيح له أن يتحاشى الهلوسات اللاهوتية ـ الكونية أو الهلوسات الخيالية المتعلّقة بنشأة الكون، وأن يهتم أكثر بالإنسان (نقصد بالهلوسات هنا إعطاء نظريات خيالية أو أسطورية عن نشأة الكون ثم التوهّم بأنها علمية أو عقلانية).

لا يحتوي هذا الكلام فقط على الاعتراف بعجز العقل البشري عن سبر غياهب الكينونة (أو الوجود) (فهو يستنزف نفسه في فهم ذلك دون طائل). وإنما يحتوي أيضاً على شيء آخر يميّز مسكويه عن بقية الفلاسفة ألا وهو: إلحاحه الشديد على مسألة الأخلاق واهتمامه الزائد بها: أي اهتمامه بالإنسان المحسوس. فهو لا يكتفي بالتهويم في متاهات التجريد والميتافيزيقا. وبالتالي فإن الميتافيزيقا لا تتدخل عنده إلا بصفتها شهادة عقائدية أو نظرية تؤمّن له التغطية الفلسفية اللازمة للعمل الأخلاقي المحسوس. وتتيح له علاوة على ذلك، أن يضمن على مستوى أعلى من العقلانية ـ أو على مستوى العقلانية العليا ـ صحة الشهادة العقائدية الدينية. وبالتالي فينبغي ألا يدهشنا ذلك الطابع المقتضب والدوغمائي «للتفسيرات» التي يقدمها مسكويه والتي سنطلع عليها الآن[٤٠].

يقول فيلسوفنا: «إن الموجودات كلها تنقسم إلى قسمين جسماني وروحاني، فأما الجسمانية فإنها مخلوقة كرات لأن شكل الكرة أفضل الأشكال وأشرفها، وأبعدها عن قبول الآفات ولا يمكن أن تكون متفرقة لأن الكرات إذا تميزت وتباعد بعضها عن بعض وجب أن يكون بينهما جسم آخر وخلاء، والجسم الذي يحصل بين الكرات لا يكون كريًا، والخلاء ممتنع وجوده أعني أبعاداً في غير مادة. فوجب بالضرورة أن تحيط الكرات بعضها ببعض على حسب ما هو موجود، وذلك أن كرة الأرض تحيط بها كرة الماء إلا ما انحسر عنها من شقّ الشمال، وذلك لحكمة عظيمة جعل لها مركز الشمس خارجاً عن مركز الكل، فقربت من ناحية الجنوب فجذبت الرطوبات إلى هناك، فحصل البحر في الجنوب، وانحسر الماء عن الشمال بقدر ما تمت به العمارة في الأرض ونشأ فيها الحيوان. وكرة الماء تحيط بها كرة الهواء، وكرة الهواء تحيط بها كرة النار، وكرة النار يحيط بها فلك القمر، ثم تحيط الأفلاك المكوكبة بعضها ببعض إلى أن تنتهي إلى فلك تاسع غير مكوكب يقال له فلك الأفلاك، وهو يحرك الأفلاك الثمانية بحركة نفسه وإلى خلاف جهات حركاتها، ويديرها في كل يوم وليلة دورة واحدة، ثم إن كل واحدة من هذه الكرات

(٤٠) ضمن مقياس أن الفيلسوف (كعالم اللاهوت الدوغمائي) يعطي ثقته للخطاب دون أن يهتم بالتحقّق من صحته التجريبية أو من مطابقته للواقع، فإنه يمكن القول بأنه يسجن نفسه داخل ذاتية صارمة كخصمه اللاهوتي. وبالتالي فلا يوجد هنا أي تفوق للفيلسوف على عالم الكلام. ونلاحظ أن الغزالي وابن رشد سوف يحاولان، كلٌ على طريقته الخاصة وبأسلوبه الخاص ومزاجه المختلف، أن يتجاوزا كلتي الذاتيتين (أو كلا السجنين المنغلقين). ولكنهما لم ينجحا في محاولتهما هذه لأنهما هما أيضاً بقيا سجينيّ المفاهيم النظرية أو التجريدية.

بالإضافة إلى ما فوقها كالثفل له وكالكدر. . .»[٤١] هذا هو تصور مسكويه للكون الفيزيائي أي للأرض والسماء والأفلاك. . . فماذا يقول عن الكائنات الروحانية؟ نحن نعلم أن القطبين الأساسيين لتصور الأشياء هما: الحيّز والزمان، ولا بد منهما لكي نفهم تموضع الأجرام الفيزيائية ولكي ندرسها. ولكن هذين العاملين ليس لهما أية فعالية فيما يخص دراسة الكائنات الروحية. فهما لا ينطبقان عليها. الشيء الوحيد الذي ينطبق هو الملكات والأفعال الإلهية. وهذه ليست أجراماً ولا حالات جسدية. وليست مرتبطة بالزمان ولا بالمكان، فالعقل، والنفس، والملكات، والأفعال المرتبطة بها وكذلك القوى الخارقة للطبيعة، كلها أشياء تشكل جزءاً لا يتجزّأ من الحقيقة الإلهية. وبالتالي فإن نعت «الإلٰهي» ينطبق بشكل عام على الكائنات اللامادية، الأزلية، الخفيّة. وآنيّتها[٤٢] أو وجودها ليس معروفاً لنا إلا من خلال حاجة الكائن الأدنى للكائن الأعلى بالضرورة.

في الواقع أن التضاد بين ما هو جسماني/وما هو روحاني، بين ما هو فيزيقي/وما هو ميتافيزيقي (أو إلٰهي) هو الذي يفسر لنا سبب النقص المريع لفكرنا أو للجهاز المفهومي الذي أنجزه الانسان من أجل الانسان. كيف يمكن أن نخرج من اليقينيّات المكانية ـ الزمانية كيف يمكن أن نتجنب التشبيه؟ (أي خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالانسان). بمعنى آخر تلزمنا لغة جديدة ومصطلحات جديدة للتحدث عن هذه الأشياء بشكل صحيح ومطابق. وما دمنا نستخدم لغتنا

---

(٤١) الكلّ: هو كائن واحد، ضخم، حي. وهو يمتد من مركز الأرض إلى الفلك التاسع في السماء. أنظر «الفوز الأصغر»، ص ٨٥. وهذا التصور للكون يستمدّ مرجعيته من أرسطو وبطليموس. أنظر ر. تاتون «التاريخ العام للعلوم» مصدر مذكور سابقاً، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨ وص ٣٥٧ ـ ٣٦٥. وقد طوّر ابن سينا ذات التصورات والمفاهيم. أنظر: كتاب الآنسة غواشون «التمييز بين الجوهر والوجود طبقاً لابن سينا»، باريس، ١٩٣٧.

- **Goichon (A.M):** La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris, 1937.

(٤٢) ينبغي أن نميّز بين «الآنيّة» التي تعني الوجود الصرف، وبين الماهيّة التي تعني الجوهر أو الطبيعة الأزلية الملازمة. أنظر بهذا الصدد مادة «آنيّة» في الموسوعة الإسلامية. وكما لاحظ المستشرق ج. فاجدا في كتابه «اسحاق البلاغ»، الفهرس، فإنَّ انعدام فعل الكينونة في اللغة العربية قد أدّى إلى الخلط بين الأحكام المنطقية/ وأحكام الوجود أو الكينونة. ولم ينجح فعل «أَيْسَ» الذي اخترعه الكندي للتعويض عن فقدان فعل الكينونة. ذلك أنه سرعان ما بطل استعماله وهُجِر (أنظر رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢٣). وحول معجم الكينونة في العربية أنظر: هنري كوربان، «كتاب الإختراقات الميتافيزيقية». ص ٦٢ وما بعدها.

- **H. Corbin:** Le livre des pénétrations métaphysiques, Paris, p. 62.

المعهودة وجهازنا المفهومي الشائع فلن نستطيع أن نصف الشيء الخارق للعادة، أي ما يتجاوز الانسان. والدليل على ذلك أنه يستحيل علينا أن نتحدث عن الله بمثل هذه اللغة وتلك المفاهيم. ولكن حتى عندما نقول بأن الطبيعة تشمل الأجسام الكروية، وأن النفس تشمل الطبيعة والعقل النفس، فإننا نعقد مشابهات خطرة. ولهذا السبب فإن الفيلسوف يكثر من التحذيرات والتمييزات والإيضاحات. لنستمع إليه يقول: «وذلك أن الطبيعة نقول فيها محيطة بالأجسام الكريَّات، ولسنا نريد الإحاطة التي بيَّناها في الأجسام الكريات ولكنا نريد إحاطة تحريك وتدبير واشتمال تصوير وتدبير لأنها قوة إلهية سارية في الأجسام كلها تدبرها حتى لا يفوتها شيء منها لا ظاهراً ولا باطناً، ومن عرف كيف إحاطة الطبيعة[٤٣] بالأجسام كلها عرف كيف إحاطة النفس بالطبيعة، وكيف إحاطة العقل الفعَّال بالجميع، وكيف يشتمل على الكل مدبرٌ واحد فائضٌ بالجود عليها ممسكٌ لجميعها. ثم إن المراتب الأوساط الروحانية إذا اعتُبِرت بإضافة بعضها إلى بعض كان الأعلى منها بالاضافة إلى ما دونه شريفاً، وبالاضافة إلى ما فوقه دنيّاً» (المصدر السابق، ص ٧٤ ـ ٧٥).

لكي نحدد المكانة الانطولوجية للنفس بدقة، فإنه ينبغي علينا إذن أن نعالج مسألة العقول المدعوة أيضاً بالملائكة. صحيح أن الرسالة القصيرة التي كرسها مسكويه لهذه المسألة الحاسمة بالنسبة لكل الفكر القروسطي لا تضيف أي شيء جديد. ولكن لها ميزتها التي لا تنكر ولا يستهان بها. فهي تكشف لنا كيف أن المعنيين الأساسيين أو القطبين لدى أرسطو (أي الضرورة الفيزيقية والضرورة المنطقية) قد استخدما من قبل مسكويه لشرح حقائق ميتافيزيقية[٤٤] صرفة. وهكذا يحصل لديه ما حصل لدى الفارابي من قبله وابن سينا من بعده: بمعنى أن **الصدور** (أو نظرية الفيض) تجيء لكي تعترض بين الفلسفة الارسطوطاليسية وبين الصورة

---

(٤٣) حول فكرة الطبيعة في الفكر اليوناني والفكر القروسطي أنظر كتاب ج. مورو عن أرسطو، وبخاصة الفهرس، مادة طبيعة. وانظر ب. كراوس، «جابر»، الفهرس، مادة طبيعة. وانظر بشكل خاص أطروحة الدكتوراه الضخمة عن الموضوع «تاريخ فكرة الطبيعة». تأليف ر. لونوبل، منشورات البان ميشيل، ١٩٦٩.

- **R. Lenoble:** Histoire de l'idée de nature, Albin Michel, 1969.

(٤٤) وحتى لدى أرسطو فقد كانت توجد علاقات وثيقة بين المنطق واللاهوت، كما برهن على ذلك ج. فييمان في دراسة صدرت مؤخراً عن دار نشر فلاماريون.

- **J. Vuillemin:** Logique et théologie, Flammarion, 1965.

التي يشكّلها عنها الفلاسفة العرب ـ المسلمون. هذا التحوير لفلسفة أرسطو لكي تتأقلم مع البيئة العربية ـ الاسلامية ومع معتقداتها وحاجياتها شيء يستحق الاهتمام الزائد. ومن المعلوم أن هناك دائماً مسافة بين الصورة الحقيقية لفكر ما، وبين كيفية تلقيّه في بيئة أخرى أجنبية عليه.

لكي نتيح للقارىء أن يقيس بنفسه أهمية شرح مسكويه لأرسطو ومحدودية هذا الشرح أيضاً، فإننا نفضل أن نقدم هنا ترجمة كاملة لأهم مقاطع هذه الرسالة القصيرة (في العقل والمعقول). وبعد الترجمة سوف نقدم تعليقاتنا وشروحاتنا لكي نوضح وحدة عقيدة مسكويه، ونقدم صورة شمولية أو متكاملة عنها.

في العقل والمعقول

العقول العشرة

«واعلم أن الله تعالى جعل العقول لباب العالَمَيْن الكبير والصغير، فمنزلتهما منها منزلة القُوام الحافظ لهما والمهيمن. فأول ما خُلِقَ العقلُ الأولُ الذي هو المبدَع الأول وصاحب اللوح والقلم والكتاب المنزَّل الذي فيه كل شيء وهو جوهر غير متجسِّم ولا هو في مادة بل هو قائم بذاته وبه يقوم كل شيء بإذن خالقه، فهو يعقل ذاتَه ويعقل خالقَه، فبحسب ما عقل من ذاته وُجِدَ عنه الفلك الأعلى الذي يُعبَّر عنه بالعرش بإذنه[٤٥] وهو محرِّك الكل بالنفس التي فيه، والعقل الأول المبدع بهدية. وبحسب ما عقل من خالقه فاض عن العقل الثاني بإذنه، أعني أنه وُجِدَ عنه العقل الثاني على طريق الأخذ والتأدية، وليس فيه إلا الوساطة. فأما وجود العرش عنه فبما علَّمه خالقه وأعطاه من القوة والحكمة. فبما أبدعه في العقل الذي به عقل ذاته وجد العرش. وبالعقل الذي عقل به خالقه انبجس عنه العقل الثاني. وكذلك هذا العقل الثاني هو جوهر غير متجسِّم ولا في مادة، بل هو قائم بذاته

---

(٤٥) إن استخدام معجم ألفاظ رمزي شائع لدى الإسماعيليين (كاللوح، والقلم، والعرش) ثم أيضاً استخدام تعبير الأب البار في مطلع الرسالة (انظر ص ٨٣)، يجعلان نسبتها مشبوهة ولا يُركَن إليها. ولكن يمكننا أن نعتقد بأنه قد حصل اتفاق بالصدفة هنا، أو أن مسكويه قد استخدم تعابير شائعة ومشتركة لدى الجميع في عصره. مهما يكن من أمر فإنَّ المفاهيم والآراء المطروحة في هذه الرسالة هي بحدّ ذاتها كنز شائع يغرف منه الجميع ولا يمكن لفيلسوف كمسكويه أن يبقى أجنبياً عليه.

يعقل ذاته ويعقل خالقه. فبما عقل من خالقه لزم عنه العقل الثالث، وبما عقل من ذاته لزم عنه فلك الكواكب الثابتة وهو المعبَّر عنه بالكُرِيّ(٤٦). وكذلك العقل الثالث هو جوهر غير متجسِّم ولا هو في مادة، بل هو قائم بذاته يعقل ذاته ويعقل خالقه، فبما عقل من خالقه لزم عنه العقل الرابع وبما عقل من ذاته لزم عنه كرة زحل، وكذلك لزم عن العقل الرابع العقل الخامس وفلك المشتري، وعن الخامس، السادس وفلك المريخ، وعن السادس، السابع وفلك الشمس. وعن السابع، الثامن وفلك الزهرة، وعن الثامن، التاسع وفلك عطارد، وعن التاسع، العاشر وفلك القمر. وعنده وقف الإبداع الالٰهي للعقول المفارقة والأجرام السمائية.

التراتب الهرمي للعقول ووظيفتها

وهذه العقول لم تكن قط بالقوة ثم صارت إلى الفعل، أعني أنها لم تكن ناقصة مدة من الزمان ثم كملت كالحال في عقول الانسان. بل أُعطيت في أول حال إبداعاتها كمالاتُها، فلذلك سمِّيت بالعقول الفعَّالة. وهي متفاضلة في شرف الجوهر بحسب مراتبها، فأولها أشرفها إلى أن تنتهي إلى عاشرها. والأول منها كالصورة للثاني، والثاني كالموضوع للأول، وكذلك حال الثالث مع الثاني إلى العاشر. وحال العاشر مع العقل الانساني الفعَّال، والعقل الفعَّال الإنسيّ مع العقل المستفاد، والمستفاد مع العقل الذي بالفعل على الاطلاق. وبالعقول العشرة الإلٰهية صار العقل للانسان إلى الفعل بعد أن كان بالقوة، وبها صار العقل الذي بالفعل مستفاداً وبها صار العقل المستفاد عقلاً فعَّالاً. وذلك أن ما يكون بالقوة لا يصير إلى الفعل إلا بشيء هو بالفعل فيفيض من العقول الفعَّالة الإلٰهية العشرة على العقول التي بالقوة شيء، إذ هو بالقياس إليها كالأجنّة التي هي في أرحام أبدان الناس ما ألقت فيه من قذرها، فإن أبدان الناس مزارع العقول الفعَّالة المفارقة ليحدث عند أمثالها فيصير به الجود الإلٰهي متصلاً على الدوام بأشرف الأجواد التي هي العقول. وذلك الشيء منزلته من هذه العقول الهيولانية التي بالقوة في أنها به تصير إلى الفعل وبه تصير المعقولات التي بالقوة بالفعل منزلة القابلة التي تخرج الجنين من ظلمة الأرحام وضيقها إلى ضياء الدنيا وسعتها. وشبَّهوا هذا الشيء الفائض عليه من تلك العقول

(٤٦) ربما كانت هذه الكلمة هي «كرسي» «بدل كريّ»، وذلك طبقاً لرمزانية إخوان الصفا التي تحدّثنا عنها سابقاً. أنظر: رسائل إخوان الصفاء، الجزء الرابع، ص ٢١٠ وما بعدها.

بالإشفاف الذي يحصل في الهواء من الشمس لتصير الحواس والمحسوسات التي بالقوة بالفعل. فإن صور المرئيات تصير إلى البصر بالإشفاف والضوء الموجود في الهواء، فتشبُّه ذلك الشيء الفائض من العقول الفعالة إلى العقول التي بالقوة كتشبُّه ضوء الشمس إلى العين الذي هو بصر بالقوة. فإذا حصل الضوء من الشمس أو النار في الهواء ثم في العين صارت بصيرة بالفعل بعد أن كانت بالقوة. كذلك ما يرد من العقول الفعَّالة على العقول التي بالقوة تصيِّرها من القوة إلى الفعل إلى أن تصير عقولاً مستفادة ومنها إلى أن تصير عقولاً فعَّالة.

رد على المتشككين

واعلم أن كثيراً من الناس يشكون في هذه العقول العشرة الإلٰهية الفعَّالة ويظنونها دعاوى لا بيان معها. لكن من يدبر كلامهم فيها بعين الإنصاف وألقى السمع وهو شهيد تحقَّقها. إذ علم أن العالم العلويّ هو عالم الحياة كما قال، وأن الدار الآخرة لهي للحيوان لو كانوا يعلمون(٤٧). فإن هذه الحياة التي في العالم الآدمي إنما هي يسيرة فاضت على أصناف الحيوانات الكثيرة التي هي هناك إذ ليس هناك موت ولا موات. ولذلك كانت حركاتها دائمة، إذ الحياة التي عنها حركاتها ذاتية غير منقطعة، كما أن حركاتها ذاتية غير منقطعة. وقد صح عندك من علم الهيئة إلى علمك أن الكرات التامة من الأجرام السمائية تسعة، وأن لكل واحد منها حركة إما مفردة وإما مركبة. وعلمتَ أيضاً من رسالتي إليك في المحرِّك والمتحرِّك أن كل متحرّك فلا بد له من محرِّك إما طبيعة وإما نفس. وعلمتَ أيضاً من رسالتي أن محرِّك الأجرام السمائية هي النفس دون الطبيعة. وعلمتَ أيضاً من رسالتي في النفس أنها بالذات عاملة وبالعَرَض عالمة، أعني أن عملها من ذاتها وعلمها عارض فيها من غيرها: ولذلك يتفاضل الناس في العلم والجهل، فلا بد لكل نفس من علاَّم بالذات يسوسها ويدبرها ويعلمها وذلك هو الذي نسيه العقل. وإذ كانت حركات الكرات التسع مختلفة وجب أن تكون عن نفوس مختلفة، فهي إذن عن تسع نفوس ولا بد لكل نفس من عقل كما بيَّنا. فهذه تسعة عقول علامة فعالة أي هي بالفعل، والعقل العاشر هو العقل الأول(٤٨) وهو الواسط من المبدع الأول

(٤٧) في النص توجد كلمة غامضة: دعاويان؟

(٤٨) بالقياس إلى النفس العاقلة.

الذي هو الله ـ سبحانه ـ ومن العقول التسعة المبدعة. وهؤلاء العقول هم الملائكة المقرَّبون ومنهم حملة العرش العظيم.

واعلم أن هذه العقول العشرة هي في الجنس عشرة، فأما في النوع، فهي أكثر. وبيان ذلك أن في كل كرة من الكواكب السبعة كرات منحازة متحركة بحركات مختلفة قد اختلف في عدها أصحابُ الهيئة. وأكثر ما قيل في ذلك أنها خمس وأربعون حركة هي حركة الفلك الأعلى وحركة الثابتة. ولكل كوكب من الكواكب الثلاثة العلوية ست حركات وحركتان للشمس وثماني حركات للزهرة وتسع حركات لعطارد وست حركات للقمر. وإذا كانت الحركات السمائية بهذه العدة وكانت الحركات السمائية إنما تكون عن نفوس ولا بد للنفوس من عقول وجب بحسب ذلك أن تكون العقول أيضاً بهذه العدة. فالعقول السمائية الفعالة خمسة وأربعون والعقول الإنسيّة عشرة. فالعقول الموجودة في العالمين الكبير والصغير خمسة وخمسون عقلاً[(٤٩)] وإذا كانت العقول بهذه العدة فالمعقولات بهذه العدة.

والعقول السمائية هي أشخاص نوعية لا كثرة فيها، أي أشخاصها كالأنواع لا تتكثر. فأما العقول الإنسيّة فهي عشرة بالنوع وأشخاصها بلا نهاية». (انتهى كلام مسكويه).

لن نحاول هنا أن نكشف عن أصول العقائد العديدة المتضمَّنة في هذا النص أو التي استعارها وجمعها من هنا وهناك. لن نبحث عن أصلها وفصلها، عن حسبها ونسبها: أي من أين جاءت بالضبط، وإلى أيّ الفلاسفة القدامى تنتسب. بالطبع فهي تعود في نسبها القديم جداً إلى أرسطو. ولكن المشاكل التي خلَّفها أرسطو وراءه بخصوص العقل والمعرفة في أشكالها الكونية ما انفكت تُستعاد وتُدرَس من قِبَل المفكرين الآخرين بدءاً من تيوفراست وحتى انتهاء بابن رشد. لقد استُعيدت مراراً وتكراراً دون أن يطرأ عليها أي تغيُّر حاسم، لا من حيث منهجية المعالجة ولا من حيث موضوع البحث. وهكذا نتجت الضرورة التالية بالنسبة لكل مؤرخ للفلسفة: أي رغبته في الكشف عن أصول العقائد والأفكار التي يتبناها كل

(٤٩) نحن نعلم أنه بعد إضافة الأفلاك التعويضية فان أرسطو قد رفع إلى رقم (٥٦) عدد الأفلاك السماوية. أنظر كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، الجزء الثامن، وأنظر أيضاً مادة «فلك» في الموسوعة الإسلامية، وقد كتبها و. هارتنر.

فيلسوف متأخر (أو كل فيلسوف عربي ـ اسلامي، باعتبار أنه تلميذ للاغريق، وأنه أخذ فلسفته بشكل أو بآخر عنهم. وهكذا انحصرت مهمة المستشرقين الفللوجيين في البحث عن الأصول الاغريقية لكل فكرة يأتي بها فيلسوف مسلم).

وهناك سببان أساسيان يمنعاننا من تطبيق هذه المنهجية على مسكويه بشكل خاص. الأول هو أن نسبة هذه الرسالة إليه مشبوهة وذلك بسبب الخلط الكائن فيها بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الدينية على طريقة «إخوان الصفاء». مما يدعونا للاعتقاد بأنها ربما قد تكون أُلِّفت من قبل أحدهم ثم نسبت إلى مسكويه. وبالتالي فيبدو لنا ضمن هذه الشروط أنه من الأفضل أن نقتصر على التعاليم العامة الواردة فيها والتي لا يمكن حتى لمفكر مختص بالأخلاق كمسكويه أن يهملها. ففي كتابيه «تهذيب الأخلاق» و«الهوامل والشوامل» كان قد ألحّ كثيراً على ضرورة تأسيس الأخلاق على قاعدة الميتافيزيقا وعلم الكون. لقد ألح عليها إلى درجة أنه يمكننا أن نفهم على الأقل استعادته هنا لنفس المواقع الفكرية التي كان الفارابي قد اعتمدها سابقاً بخصوص العقول العشرة وانبثاق الكائنات. وأما السبب الثاني فيخص المنهجية الفللوجية بالذات. فكل ما قلناه عنها وعن نواقصها في الفصل الرابع من هذا الكتاب يجد هنا أكبر مثل صارخ عليه. بل إنه يجد البرهان عليه هنا أكثر من أي مكان آخر. لماذا؟ لأنه ضمن مقياس أن نص الرسالة مزور، وضمن مقياس أنه يستعيد العناصر الأساسية لليقين المشترك لدى كل الفلاسفة العرب ـ المسلمين ويؤسس الخطاب الفلسفي في اللغة العربية، فإنه يتطلب قراءة أخرى غير تلك التي يطبقها الفللوجي عادة من أجل الكشف عن جذور النص في الماضي. فما فائدة هذا الكشف إذا كنا نشك في نسبة الرسالة إلى صاحبها؟ وكنا قد قلنا سابقاً بأن الهم الأساسي للمؤرخ الفللوجي هو تتبع أصل كل عقيدة فلسفية أو كل فكرة لمعرفة متى نشأت لأول مرة في الماضي وعلى يد من وكيف انتقلت بشكل متسلسل في الزمن وعبرت القرون حتى وصلت إلى الفيلسوف المدروس (إلى مسكويه مثلاً).
هذا ما يهم المنهجية الفللوجية بالدرجة الأولى. إنها مهووسة بالبحث عن الأصول والجذور وسلالة الأفكار وأنسابها. وبالتالي فلا تهتم كثيراً بالظروف الاجتماعية التي تحبِّذ انتشار هذه الفكرة دون تلك، أو هذه العقيدة دون تلك. إنها منهجية شاقولية، عمودية وليست أفقية. إنها تعتقد بأن الأفكار تبقى كما هي منذ الأزل وإلى الأبد (فمثلاً أرسطو يظل كما هو منذ اليونان وحتى العرب. لكأنَّ أفكاره لا تتلوَّن بألوان البيئة التي تنتشر فيها أو لا تتزوج همومها وحاجياتها (وهي بالضرورة

مختلفة عن هموم أرسطو وحاجيات مجتمعه). ويكفي أن نلقي نظرة على رسالتي الكندي والفارابي عن[٥٠] العقل لكي نتأكد من العكس. فالمعجم اللفظي لهاتين الرسالتين وطابعهما الموجز المقتضب ونزعتهما الانتقائية التلفيقية ولهجتهما اليقينية القاطعة، كل ذلك يبعدهما بمسافة واضحة إن لم نقل كبيرة عن الأصول الاغريقية (أي عن كتب أفلاطون وأرسطو، الخ). ويكفي أن نلقي نظرة على النموذج الأصلي وعلى تقليده لكي نكتشف هذه المسافة التي تفصل بينهما ونلمسها لمس اليد. وتزداد هذه المسافة اتساعاً فيما يخص الرسالة التي هي بين أيدينا اليوم والموضوعة تحت اسم مسكويه. فهي تبدو أكثر ابتعاداً عن الأصل الاغريقي من رسالتَيّ الكندي والفارابي اللتين تناولتا الموضوع نفسه (موضوع العقل وأوصافه وأنواعه ووظائفه). وبالتالي فيمكن القول بأن هذه الأدبيات الفلسفية كانت تهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تشكيل الخطاب الفلسفي في اللغة العربية: أي من خلال نحوها وصرفها وعلم معانيها وألفاظها. ثم من خلال السياق الثقافي الخاص بالبيئة العربية ـ الاسلامية آنذاك. هذا هو هدف الفلاسفة الحقيقي وليس النقل الحرفي، أو الأمين تماماً، للنظريات الفلسفية الأرسطوطاليسية أو الأفلاطونية. لقد كانوا يريدون استخدام الفلسفة الاغريقية والمنطق الاغريقي لحل مشاكلهم الخاصة، وليس من أجل الاهتمام بمشاكل اليونان وقضايا القرن الرابع قبل الميلاد ولا يهمهم فيما إذا كان النقل صحيحاً أو أميناً للأصل بقدر ما يهمهم انطباقه على حالتهم وتلبيته لحاجياتهم. بمعنى آخر فإن هذه الأفكار الفلسفية قد دخلت في بيئة جديدة غير بيئة اليونان، وزرعت في تربة جديدة هي التربة العربية ـ الاسلامية. وبالتالي فقد أثرت وتأثرت وتعرضت للتحوير والتغيير لكي تتلاءم مع حيثيات البيئة الجديدة. هذا ما ينبغي أن نهتم به، وليس فقط ذلك الاهتمام الفللوجي، الضروري، ولكنه غير الكافي. وذات الشيء الذي ينطبق على الكندي والفارابي، بل وحتى ابن سينا، ينطبق هنا على مسكويه. بمعنى: أن نميِّز في هذه الرسالة بين جانب التدريب البلاغي على اللغة الفلسفية، والجانب المتمثل بإرادة التوضيح العقلاني للمشكلة

---

(٥٠) انتهى الباحث جان جوليفيه للتوّ من القيام بتحليل فلسفي غني جداً لكتاب الكندي: «رسالة في العقل». وعنوان الدراسة: «العقل طبقاً للكندي»، وهي أطروحة دكتوراة تكميلية. نحيل القارىء إلى هذا العمل المهم من أجل أن يأخذ فكرة تاريخية عن تطور مسألة العقل في الفكر الإسلامي حتى الكندي.

- **J. Jolivet: L'Intellect selon Kindi.**

المطروحة. إن إشارتي هنا إلى البلاغة لا تحمل أي معنى سلبي. على العكس إنها تتيح لنا أن نفهم كيف أن تدفُّق الاعتقاد الذاتي يمكن أن يوهمنا بوجود جهد عقلاني (أو جهد في العقلنة). فالبلاغة اللفظية تستطيع أن تغلِّف العواطف الذاتية بألبسة الموضوعية. وأكبر مثال على ذلك رد مسكويه على المتشككين كما أثبتناه آنفاً. فهو يستخدم هنا طريقتين «للبرهنة» المألوفة على الوجود الحقيقي للعقول. وضعت البرهنة بين قوسين للدلالة على أنها ليست برهنة إلا في الظاهر. فهو يلجأ أولاً إلى التصاحب الضروري (أو ما يدعوه باللزوم)، ثم إلى القيمة الجمالية ـ الأخلاقية لتركيبة الكون البديعة، هذا الكون المخلوق من قبل الواحد (أي الله). ولكن هذا اللزوم[٥١] يعبر في الواقع عن حساسية دينية لا عن عقلانية فلسفية. ولكنها حساسية تنسكب أو تتدفق ذاتياً داخل اللغة المفهومية المنطقية. وهكذا تبدو ظاهرياً موضوعية، في حين أنها عاطفية ذاتية. وهنا تكمن البراعة في الاستخدام البلاغي للغة. من المعلوم أن ابن سينا كان هو الفيلسوف الذي ذهب بعيداً أكثر من غيره في هذا الاتجاه (أي إضفاء الطابع العقلاني الموضوعي على العاطفة الداخلية الجيَّاشة). ولكنه أحس في النهاية بعدم الإشباع نتيجة استخدام هذه الطريقة البلاغية في التعبير. وذلك لأن عاطفته الداخلية كانت متفجرة وجيَّاشة أكثر مما ينبغي. وبالتالي فقد أصبحت لغة المفاهيم المنطقية ضيقة وغير قادرة على استيعاب تلك الرؤيا الصوفية الواسعة والملحة إلى حد الهوس. ولذلك لجأ إلى استخدام الحكايات الرمزية أو القصصية لكي يستطيع التعبير عما يجلّ على التعبير المنطقي أو العقلاني[٥٢].

إن هذه الرؤيا المجبولة في آن معاً من الانفعال الشاعري والورع الديني واللَّبوس المنطقي هي التي تشكل، في النهاية، ذلك التماسك الداخلي الذي كان يبحث عنه كل فيلسوف في القرون الوسطى. وهي التي كانت تغذِّي تلك الشعلة الروحية التي لولاها لأصبحت التعاليم الأخلاقية ومجمل الحكمة عبارة عن ثرثرة مملّة[٥٣].

(٥١) فيما يخص أهمية هذا المفهوم أنظر كتاب الآنسة غواشون السالف الذكر «التمييز بين الجوهر والوجود طبقاً لابن سينا»، ص ٢٣٠ وما تلاها.

(٥٢) أنظر هنري كوربان: «إبن سينا والحكاية الرؤيوية»، طهران، ١٩٥٤.

- **H. Corbin:** Avicenne et le récit visionnaire, Téhéran, 1954.

(٥٣) وهكذا تبدو لنا نحن المعاصرين لأننا مقطوعون عن هذه الرؤيا الأخلاقية والروحية الخاصة بالعصور الوسطى.

ومن وجهة النظر هذه يبدو لنا مدى خطأ تلك المنهجية التي تريد تقييم تماسك فكر الفلاسفة العرب ـ المسلمين أو عدم تماسكه من خلال متانة التركيب المنطقي والتحليل المفهومي الموضوعي فقط. بل إن هذه المحاولة تبدو لنا غير شرعية لأنها تهمل بعداً أساسياً من أبعاد هذا الفكر. نقول ذلك ونحن نفكر هنا بأطروحة جان جوليفيه عن الكندي(٥٤). (فهو يهمل البعد الديني أو الرمزي أو الروحي الذي كانت له أهميته الكبرى وتماسكه الخاص في عصر الكندي). (فمن الواضح أن هؤلاء الفلاسفة لم يبلغو مستوى أفلاطون أو أرسطو من حيث الدقة التقنية والتماسك المنطقي). وهكذا نفهم أيضاً خطر تلك التصنيفات المتصلِّبة أكثر من اللزوم لمفكري العصور الوسطى. فهم يصنفونهم أو يفرزونهم إلى عبقريات مبدعة/ وإلى مجرد شارحين تبسيطيين بدون موهبة. (هذا ما يفعله الاستشراق الكلاسيكي الذي اهتم بدراسة الفلاسفة العرب ـ المسلمين). يمكننا أن نفهم إلى حد ما مثل هذه التمييزات أو التصنيفات إذا ما صدرت عن ورثة الثقافة العربية ـ الاسلامية، وذلك عندما يريدون أن يستوحوا تراثهم فيتوجهون إلى الأعلام الكبار أو إلى المؤلفات الأكثر أهمية وعظمة من أجل استلهامها أو الاقتداء بها. ولكنها ـ أي هذه التصنيفات ـ تؤدي إلى غمط الآخرين حقهم. أقصد بالآخرين هنا الكتّاب الأقل شهرة والمعتبرين بأنهم غير عباقرة. ولكنهم كرسوا حياتهم ومؤلفاتهم ـ حتى ولو

---

(٥٤) يتوصل المؤلف في نهاية المطاف إلى النتيجة التالية: «لا يوجد تماسك فيما يخص المقاطع المكرسة للمعرفة العقلية» (ص ٢١٠). ثم يردف قائلاً: «إن الكندي يضع جنباً إلى جنب نمطين اثنين من أنماط الفكر والتعبير بدلاً من أن يمزج بينهما ويصهرهما في بوتقة واحدة. هذان النمطان هما: تحليلات واستدلالات عقلانية من جهة، ثم تصعيد خيالي أو شاعري من جهة أخرى. وإذا كان قد نجح في توحيدهما بواسطة رابطة مفهومية معينة فإنه ينبغي أن نعتقد بأن ذلك قد تمّ من خلال أعماله التي ضاعت ولم تصل إلينا. وأما فيما يخص أعماله الباقية فإن كل ما نجده فيها هو مجرد توافق لفظي مبني على ازدواجية بعض المصطلحات الفلسفية أو غموضها: كمصطلحي «الصورة» و «العقل». فالكندي يبدو تارة فيلسوفاً، وتارة عالم كلام (أو لاهوتياً). ولكنه لا ينجح في أن يكون هذا وذاك في آن معاً» (ص ٢٢١). إنَّ هذا الاستنتاج صحيح ولا غبار عليه من الناحية الفللوجية. أقصد بأن دراسة نصوص الكندي على ضوء المنهجية الفقهلغوية والتاريخية الدقيقة تؤكد صحة النتيجة التي توصَّل إليها جوليفيه. ولكننا نتحفظ عليها إذا ما قبلنا التموضع في عصر الكندي وجو مجتمعه ومناخه الثقافي. وإذا ما أخذنا بعين الإعتبار مدى هيمنة الوعي الأسطوري على عقلية الناس في تلك العصور. فالناس كلهم كانوا خاضعين لهذا الوعي، بمن فيهم الفلاسفة، لأنه كان يمثل رؤيا متكاملة ومتماسكة للعالم. ولكنه كان يبحث عن صياغة له في لغة غير مطابقة (أي في لغة عقلانية أو فلسفية). (بمعنى أن فلاسفة المسلمين حاولوا صياغة الدين بلغة فلسفية لكي يصبح معقلناً، ولكن اللغة الفلسفية لا تتطابق مع اللغة الدينية، أو قل إنهم لم يعرفوا كيف يطابقونها).

كانت متواضعة ـ للعمل من أجل الانسان[٥٥]، أو من أجل ذات النمط من الانسان الذي عمل من أجله المفكرون الكبار (أقصد تشكيل فلسفة للانسان أو فلسفة إنسيّة تضع الانسان في مركز اهتماماتها، وليس فقط الله). وبالتالي فلا داعي لهذا الفرز الحاد أو إقامة الجدران العازلة بين عباقرة كابن سينا والفارابي وابن رشد/ وبين فلاسفة متواضعين أو غير مصنَّفين في خانة العباقرة كمسكويه. بعد أن قدمنا كل هذه الإيضاحات والتنبيهات التي تبدو لنا ضرورية بل ولا بد منها عندما يتعلق الأمر بمسألة في مثل هذه الأهمية، فإننا نستطيع الآن أن نستخلص من «الرسالة» المثبتة سابقاً كل الدروس والتعاليم الممكنة. وهي دروس تتوافق مع تلك التي نجدها في كتب مسكويه الأخرى، وبخاصة «رسالة في النفس والعقل» و«الفوز الأصغر». وبعد أن نبرهن على ذلك يمكننا التأكيد على وجود عقيدة تمثل الملك الشائع أو الرزق الحلال لكل جيل مسكويه (أي لجيل فلسفي بأسره، وليس فقط لمسكويه). فالمسألة ليست فردية وإنما هي جماعية. (وليست مهمتنا هنا التركيز على العبقرية المتفردة والمعزولة، وإنما على شريحة كاملة من المثقفين والفلاسفة). وأول شيء نستخلصه من هذه الرسالة هو أن النفس تسهم في حياة كلا العالَمَيْن الصغير والكبير وتوازنهما وتناغمهما. وهي تحتل المرتبة الثالثة من الناحية الانطولوجية بعد الله والعقل الأول. وأما من الناحية البيولوجية ـ الفيزيائية فإنها تحتل المرتبة الأولى لأنها محرِّك الفلك الأعلى «الذي يحرك الكل». ويمكن وصف هذه الحالة بأنها **منفعلة وفاعلة** في آن معاً. فهي تتلقى علمها حتماً من العقل، ولكنها تشكل أيضاً مصدر حياة وحركة بالنسبة للأجسام كلها. وهذا ينطبق على أي مستوى من مستويات الخلق. فالانسان يمثل الكون الصغير لسبب بسيط هو أن النفس البشرية جاهزة لتلقي نور العقل أو نور العقول، كما أنها هي التي تنظِّم الجسم. ومن المعلوم أن الكون الصغير هو المحل الذي تتلاقى أو تتقاطع فيه كل موجودات العالم السفلي والعالم العلوي. والشيء الذي يدهشنا عندما نتأمل طويلاً في «الرسالة» هو ذلك التراوح المستمر بين علم الكونيات/ وعلم الانتربولوجيا (الانسان)، أي بين الكون الكبير/ والكون الصغير في الواقع. وإذا كان الأول يتيح لنا أن نفسر الثاني بشكل جيد إلى مثل هذا الحد فذلك لأنه ليس في الواقع إلا عبارة عن مجرد استنباط واسع انطلاقاً من الطبيعة النفسية ـ الفيزيائية للانسان. بمعنى أن الكون الصغير (أي

---

(٥٥) في الواقع أن المقارنة بين المفكرين المسلمين تبدو أكثر إضاءة ومعقولية إذا ما نظرنا إليها من خلال هذا المنظور.

الانسان) يحتوي على الخصائص الأساسية للكون الكبير (علم الكونيات) إنه تلخيص له. أو لنقل الأمور بشكل أفضل: إن الروح تمارس إسقاطاً مزدوجاً: فهي تسقط على السماوات ثنائية «النفس ـ الجسد» لكي تولّد شيئاً ثالثاً: العقل. ثم تسقط هذه التركيبة الثلاثية الأبعاد (أي النفس ـ الجسد ـ العقل) على الانسان بدورها. لكن لنسجل هنا الملاحظة الأساسية التالية: لقد كانت المزدوجة الثنائية الأولية (أي النفس ـ الجسد) ذات قاعدة بيولوجية راسخة لدى أرسطو، ثم اتخذت فيما بعد دلالة أخلاقية ـ ميتافيزيقية. وهذا يكشف عن مدى علمية أرسطو أو نظرته الوضعية البحتة للظواهر. هنا يكمن الفرق بين أرسطو ومسكويه، أو بين أرسطو وبقية الفلاسفة العرب ـ المسلمين. وهكذا حصل التحول في معنى المفهوم. فالمزدوجة: «النفس ـ الجسد» تحولت إلى مزدوجة «العقل ـ الجسد» المنظِّم، أو العقل ـ النفس الوظائفية (أي الفاعلة). وحده العقل **المفصول** على هذا النحو هو الخالد. وأما الجسد ووظائفه الحيوية فتنحلّ بعد الموت[٥٦].

وكل هذا يتيح لنا أن نفهم تلك التمييزات والتصنيفات والتحديدات التي قام بها الفارابي[٥٧] قبل أن يستعيدها منه مسكويه أو يستعيرها. نقصد بذلك التمييزات بين مختلف حالات العقل البشري: أي العقل بالقوّة، العقل بالفعل، العقل المستفاد أو المكتسب، العقل الفعّال. ولكن مسكويه لا يتوقف مطولاً، كما سيفعل ابن سينا فيما بعد، عند المشاكل العديدة التي يطرحها تطور الملكة العقلية المفكِّرة في الانسان. وذلك لأن الشيء الأساسي بالنسبة لمسكويه هو أن النفس العاقلة تؤسس وحدها الشخص البشري. فكلما تلقت تغذيتها الخصوصية، أي الأشكال المعقولة المخلَّصة من كل مادة، كلما تزايدت إنسانية الانسان. بمعنى آخر عندما تتفرَّد النفس عن طريق اتحادها بالجسد فإنها لا تكون عندئذ أكثر من عقل بالقوة، أي

(٥٦) فيما يخص موقف علم الكلام من هذه النقطة التي تخص العقيدة أنظر كتاب لويس غارديه: «المشاكل الكبرى لعلم اللاهوت الإسلامي. الله وقدر الإنسان» منشورات فران، ١٩٦٧، ص ٢٥٩ وما تلاها.

- **L. Gardet:** Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destinée de l'homme, vrin, 1967, p. 259.

(٥٧) كما لاحظ إيتيين جيلسون في كتابه المذكور سابقاً، فإن الفارابي هو الذي وضّح أو بلور بشكل نهائي مفهوم العقل للقراء في العصور الوسطى. ومن المعلوم أن الكندي كان قد ابتدأ هذا العمل من قبله. أنظر المصدر السابق، ص ٦٢، تصنيف الملكات طبقاً لابن سينا. وأما بلورة مفهوم العقل الهيولي فيعود إلى الاسكندر.

عقل هيولي. نقول هيولي لأنه يشبه المادة الأولى (الهيولى) من حيث كونه محلاً أو قالباً مدعواً لاستقبال الأشكال المعقولة. وعلى الرغم من أن النفس هي في جوهرها ماهيّة روحية بسيطة (على الأقل في تلك المرحلة البدائية) فإنه يمكنها أن تختار إحدى طريقين: إما إن تستدير نحو العقل الأول بواسطة العقل الفعّال الأرضي، وإما أن تلتذّ بذاتها وتذوب في علاقاتها مع الجسد. وما بين هذين الموقفين المتطرفين اللذين يولّدان السعادة القصوى أو التعاسة المطلقة توجد كل المواقع المتوسطة التي لا يتوقف اختيارها على الانسان(٥٨) كلياً.

وأما على مستوى العقل العاشر، فإن القوة المنيرة للعقول تكون قد تدهورت وتراجعت. وبالتالي فينبغي على النفس العاقلة أن تلتزم بنظام تدريبي وتعليمي صارم. وهنا بالضبط تكمن الحاجة إلى تأسيس علم الأخلاق. إن النفس العاقلة بحاجة إلى هذا النظام التدريبي الصارم لكي تصبح في حالة الفعل، لكي تصبح فاعلة: أي لكي تشرع بذلك المسار الصاعد الذي يقودها إلى الذروة فتصبح قادرة على التأمل في الحقائق الإلٰهية. عندئذ تصل إلى تلك المرحلة التي وصفها مسكويه أكثر من مرة: أي مرحلة «الحركة، والتفكير والبحث المستمر» (الفوز الأصغر، ١٠٤). وفي «رسالة في النفس والعقل» يقول: «فأما العقل فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره بأن ينتزع صورته الهيولانية ويبسطها حتى تصير معقولة. فإذا صارت كذلك فهي العقل والعاقل والمعقول. فإنما تحصل المعقولات في النفس الناطقة لأنها بالقوة عاقلة أعني أن الصور العقلية لها بالقوة، فإذا صارت فيها بالفعل اتّحدت بالعقل فصارت هي هو. ولذلك سُمّيت عقلاً هيولانياً» (رسالة في النفس والعقل، ص ١٢).

ماذا يعني كل ذلك؟ إنه يعني أن مسكويه، كنموذجه الأعلى الفارابي، يقبل الفكرة الأفلاطونية القائلة بوجود انصهار انطولوجي بين العارف والمعروف (أو الشخص العارف والشيء المعروف). فالنفس العاقلة بعد أن تتلقى المعقولات أو تكتسبها تصبح العقل المستفاد(٥٩). وهذا العقل يسيطر على الملكة التي تتحكم

---

(٥٨) أنظر فيما بعد الفقرة التي بعنوان: «الضرورة والحرية أو الحتمية والحرية في الوجود البشري».

(٥٩) نلاحظ أن ابن سينا يتخذ موقفاً متردداً فيما يخص العقل المُستَفاد ويرفض في النهاية أن يطابق بينه وبين النفس العاقلة. أنظر بهذا الصدد كتاب لويس غارديه: «الفكر الديني لابن سينا»، منشورات فران، ١٩٥١، ص ١٥٣ ـ ١٥٤. ينبغي أن نلاحظ أن أرسطو، هو الآخر أيضاً، قد دعم الأطروحة التي تقول بوجود تطابق بين المفكِّر والمفكَّر به. أنظر بهذا الصدد المرجعيات الواردة في كتاب ج. مورو، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

- L. Gardet: La pensée religieuse d'Avicenne, vrin, 1951.

بالأشياء العلوية (أي بالأشياء التي تحدث في السماء). هناك حيث يمكن للنفس منذ الآن فصاعداً أن تعيش بدون الجسد. وحيث يصبح الموت ربحاً لها لا خسارة. إنها تصبح عندئذ العقل الفعال البشري. وهذه هي الذروة العليا التي يبتغي الحكيم الوصول إليها. وسوف نرى فيما بعد أن وصول الحكيم إلى هذه المرحلة بواسطة «الترقّي الطبيعي» يتزامن مع وصول النبي مباشرة.

والآن ينبغي أن نطرح هذا السؤال: إلى أي مدى يتم تسهيل أو عرقلة وصول النفس العاقلة إلى هذا المصير الإلٰهي عن طريق الاتحاد المؤقت للنفس والجسد؟ بمعنى آخر: هل انصهار النفس والجسد يسهُل عملية الترقي هذه أم يقف عقبة في وجهها؟ لكي نجيب عن هذا السؤال الهام فإنه يجدر بنا أن نتفحص عن كثب طبيعة هذا المركَّب (الذي هو الانسان) وشرطه. (فالانسان مركب من روح وجسد).

طبيعة المركَّب وشرطه

بعد الدراسات التاريخية المختصة التي أنتجها العلماء مؤخراً، أصبحنا نعرف الآن أن علم نفس أرسطو قد مر بمرحلة أفلاطونية قبل أن يستقل بذاته ويصبح بالفعل أرسطوطاليسياً (بهذا المعنى فإن كتاب (Eudème) ليس إلا استعادة لكتاب أفلاطون (Phedon). ثم مر علم النفس لديه بمرحلة أدواتية حيوية (أو بيولوجية) قبل أن يصل إلى مرحلته الأخيرة الناضجة: أي تصور الاتحاد الجوهري بين النفس والجسم وبلورة هذا التصور فلسفياً[٦٠]. وما كان يمكن لهذه التوجهات الثلاثة في علم النفس إلا أن تسهّل انتشار الشروحات التوفيقية أو التلفيقية لمختلف المفسرين (أي مفسري أرسطو). وسوف يتاح لنا الآن أن نتحقق مرة أخرى من خلال دراسة المركَّب البشري أو الانسان كمركَّب، أن مسكويه يندرج داخل تراث فكري يهيمن عليه «الثلاثة الكبار»: أي أفلاطون، أرسطو، جالينوس.

فنحن نجد في «الهوامل والشوامل» سلسلة من الأسئلة التي أتاحت للفيلسوف

---

(٦٠) أنظر المرجع التالي لـ فر. نوينس «تطور علم النفس لدى أرسطو»، منشورات لوفان ـ باريس، ١٩٤٨.

- **Fr. Nuyens:** L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain-Paris, 1948.

أن يحدد طبيعة المركَّب، وشروط نموه وتطوره، ومغزى نهايته أو موته. لنستمع أولاً إلى سؤال التوحيدي قبل إيراد الجواب:

«متى تتصل النفس بالبدن؟ ومتى توجد فيه؟

أفي حال ما يكون جنيناً أم قبلها أم بعدها؟

الجواب: قال أبو علي مسكويه رحمه الله:

«إن اتصال النفس بالبدن ووجودها فيه ألفاظٌ مُتَّسع فيها».

والأولى أن يقال: ظهور أثر النفس في البدن على قدر استعداد البدن وقبوله إياه.

وإنما تحرزنا من تلك الألفاظ لأنها توهم أن لها اتصالاً عرضياً أو جسمياً وكلا هذين غير مطلق على النفس.

والأشبه إذا عبَّرنا عن هذا المعنى أن نقول:

إن النفس جوهر بسيط إذا حضر مزاج مستعد لأن يقبل له أثراً كان ظهور ذلك الأثر على حسب ذلك الاستعداد، لنسلم بهذه العبارة من ظنّ من زعم أن النفس تتقلَّب وتفعل أفعالها على سبيل القصد والاختيار، أعني أنها تفعل في حال وتمنع في أخرى، فإن هذا يجلب كثيراً من الشكوك التي لا تليق بخصائص النفس وأفعالها.

وإذ قد تحققت هذه العبارة فنقول:

إن النطفة التي يكون منها الجنين إذا حصلت في الرحم الموافق كان أول ما يظهر فيه[٦١] من أثر الطبيعة ما يظهر مثله في الأشياء المعدنية. أعني أن الحرارة اللطيفة تنضجه وتمخضه وتعطيه (إذا امتزج بالماء الذي يوافقه من شهوة الأنثى) صورة مركبة كما يكون ذلك في اللبن إذا مزج بالأنفحة، أعني أنه يثخن ويخثر. ثم تلح عليه الحرارة ملوناً بالحمرة فيصير مضغة، ثم يستعد بعد ذلك لقبول أثر آخر: أعني أن المضغة تستمد الغذاء وتتصل بها عروق كعروق الشجر والنبات، فيأخذ من رحم أمه بتلك العروق ما تأخذه عروق الشجر من تربته، فيظهر فيه أثر النفس النامية،

(٦١) الضمير هنا يعود إلى المركَّب المتشكّل عن طريق الحيوان المنوي ما إن يصل إلى الرحم. ولكن الاستخدام المُبهَم للضمير هنا يجيء في محله لكي ينقذ المعرفة العلمية الغامضة جداً للمؤلف.

أعني النباتية، ثم يقوى هذا الأثر فيه، ويستحكم على الأيام حتى يكمل، وينتهي بعد ذلك إلى أن يستعد لقبول الغذاء بغير العروق، أعني أنه ينتقل بحركته لتناول غذائه، فيظهر فيه أثر الحيوان أولاً أولاً. فإذا كمل استعداده لقبول هذا الأثر فارق موضعه وقبل أثر النفس الحيوانية، ثم لا يزال في مرتبة البهائم من الحيوان إلى أن يصير فيه استعداد لقبول أثر النطق، أعني التمييز والرويّة. فحينئذ يظهر فيه أثر العقل ثم لا يزال يقوى هذا الأثر فيه على قدر استعداده وقبوله حتى يبلغ نهاية درجته وكماله من الانسانية، ويشارف الدرجة التي تعلو درجة الانسان فيستعد لقبول أثر الملك. فحينئذ يجب أن ينشأ النشأة الآخرة[٦٢] بحال أقوى من الحال الأولى المتقدمة (الهوامل والشوامل، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١).

ينبغي أن نكون متسامحين مع مسكويه، وأن نغضّ الطرف عن كل ما هو مضطرب وسطحي في هذه الاعتبارات «العلمية» التي يوردها عن تطور الجنين والانسان البيولوجي[٦٣]. فهذه هي إمكانيات عصره المعرفية، وما كان بإمكانه أن يتجاوزها. لننظر إليه كمؤرخين إذن ولنتفهم ظروفه ولنتجنب أي إسقاط أو مغالطة تاريخية (نقصد إسقاط معلوماتنا الحديثة عن الانسان ونظرية التطور على عصر مسكويه. فهذا ظلم ما بعده ظلم). لنركز انتباهنا إذن على الجهود التي يبذلها لكي يوحي لنا من خلال هذه العبارات بتجذُّر الكائن الروحي في الجوهر المادي. فالنفس تبدو فعلاً كشكل مصاغ، أي كإنجاز متقن يزداد علواً عن الجسد كلما ازداد هذا الأخير تعقيداً في تركيبته الوظائفية وكلما كان أكثر تلاؤماً مع محيطه. ولكن بما أن «أبدان الناس مزارع العقول الفعّالة المفارقة» كما يقول مسكويه، فكيف يمكن لنا أن نفسر بشكل صحيح هذا التبادل في الخدمات بين جوهرين

(٦٢) القرآن أيضاً يتحدث عن الولادة الثانية (أو النشأة الأخرى كما جاء في سورة النجم، الآية ٤٨). ووحده الله قادر على صنعها كما صنع النشأة الأولى. ولكن الولادة الثانية تعني لدى الفلاسفة انتصار العقل الذي استطاع أخيراً أن يتحرر من مشروطية المعرفة الحسية. أنظر بهذا الصدد «الفوز الأصغر»، ص ١٢.

(٦٣) نلاحظ أن الفيلسوف يستخدم ألفاظاً وصياغات تعبيرية غامضة كتلك التي يستخدمها القرآن. ولكن هذا التماثل لا ينبغي أن يخلق وهماً لدينا، فهناك فرق كبير بين كلتي الحالتين. لماذا؟ لأن الله «يفسر» كيفية تشكّل الإنسان (أو الجنين في الرحم) من أجل أن يبرهن على جبروته وقدرته. وأما الفيلسوف فعلى العكس من ذلك تماماً: إنه يتجرأ على سبر الغيب أو سر الحياة عن طريق العقل «العلمي»، وذلك بعد أن يكون قد تخلّى عن فرضية تدخل الله في عملية الخلق. (ولكن هذا لا يمنعه من التحدث عن خلق الله في سياق آخر بصفته إحدى معطيات الإيمان).

مختلفين إلى مثل هذا الحد في الطبيعة والرسالة؟ أقصد بالجوهرين هنا الجسم والعقل بالطبع، أو النفس والجسم. هل لهما ذات المصير المشترك، أم أنهما يتابعان هدفين مختلفين على الرغم من التضامن القائم بينهما بحكم واقع الحال؟ هل هما مجبران على تعاون مؤقت، أم أنهما سيحسمان، «ضمن تبادلية المنظور»، مصيريهما؟ هذه هي الأسئلة التي كانت تشغل إلى حد الهوس كل المفكرين في القرون الوسطى. لماذا؟ لأن رهانها الأكبر كان عملية التوفيق بين عقيدة بعث الأجساد التي يقول بها الدين، وبين التعاليم الفلسفية التي تؤمن بخلود الروح أو النفس فقط. فيكف يمكن التوفيق بين من يقول بإمكانية بعث الأجساد كما هي، ومن يقول ببعث النفوس دون الأجساد؟

لنستمع إلى مسكويه، فجوابه قاطع مانع. إنه يؤيد العقيدة القائلة بخلود النفس لا خلود الأبدان. يقول بالحرف الواحد:

«وجميع قوى النفس التي تتم بالبدن وبآلات جسمية فإنها تبطل ببطلان البدن، أي تستغني عنها النفس بما هي نفس وجوهر بسيط. وإنما احتاجت إليه لأجل حاجات البدن المشارك للنفس، المستمد منها البقاء الملائم لها إذا كان نباتاً أو حيواناً أو انساناً. فأما النفس بما هي جوهر بسيط فغير محتاجة إلى شيء من هذه الآلات الجسمية.

وإنما عرضت لك هذه الحيرة (الكلام موجه للسائل، أي التوحيدي) لأنك سألت عن أمر بسيط مع توهمك إياه مركَّباً، وحال المركب غير حال البسيط، أعني أن الآلات البدنية كلها هي أيضاً مركبة نحو تمامات لها، ليكمل بها أيضاً شيء مركب.

والحواس الخمس والقوى التي تناسبها من التخيُّل والوهم والفكر لا تتم إلا بآلات وأمزجة مناسبة تتم بها أفعال مركبة. فإذا عادت الجواهر إلى بسائطها بطل الفعل المركَّب أيضاً ببطلان الآلات المركبة، واستغنى الجوهر البسيط القائم بذاته عن حاجات البدن وضروراته التي تم وجوده بها من حيث هو مركب من أجلها». (الهوامل والشوامل، ص ٣٥٣).

إن النفس إذ تؤمِّن للجسد ديناميكيته الحيوية تعمل في الواقع من أجل تحررها الخاص. فالمعرفة الحسية تمثل محرِّضاً ضرورياً ما دام العقل الفعَّال لم يتحول بعد إلى عقل مستفاد. وبالتالي فينبغي على العقل أن يفرض على الجسد نظاماً تدريبياً صارماً

لكي يحافظ على اعتدال المزاج الذي يتوقف عليه نموّ الجسد وشيخوخته من بعد. كما وتتوقف عليه ممارسة الحواس بشكل طبيعي لوظائفها، وكذلك تتوقف عليه ممارسة الطبيعة الأخلاقية أخيراً. (المصدر السابق، الصفحات ١٢٢ ـ ١٢٣، ٢٤٠ ـ ٢٤١).

كنا قد رأينا كيف أن مسكويه يستعيد بحماسة علموية هائلة تلك النظريات الفيزيولوجية «لجالينوس وأصحابه وسائر الأطباء ممن تقدمه أو تأخر عنه»، وذلك من أجل تفسير الدور الحاسم الذي تلعبه «الأعضاء الشريفة» في المحافظة على الجسد وعلى نشاطه الطبيعي. (قلنا بحماسة علموية ولم نقل حماسة علمية للدلالة على التطرف وعلى التقليد الأعمى لنظريات جالينوس، أنظر المصدر السابق، ص ٢١١). ومن بين هذه الأعضاء يبدو الدماغ بشكل خاص وكأنه عضو يقف بين بين على الحدود، أي عضو تتأكد فيه الثنائية القطبية للانسان.

هكذا نفهم ضمن مثل هذه الشروط المعنى الحقيقي للموت. ففي الوقت الذي ينحلّ فيه الجسد إلى عناصره البسيطة ويجرّ معه في هذا الانحلال والفساد كل الملكات المرتبطة بحاجياته الخاصة كالمخيِّلة وكالذاكرة، في ذلك الوقت بالذات تتحرر النفس من الجسد. وتصبح أخيراً طليقة «مستغنية بذاتها وما فيها من صور العقل» (المصدر السابق، ص ٣٥٣). ولكن على الرغم من ذلك فلا يمكننا القول بأن مسكويه يندرج في حزب الأدواتيين بشكل قاطع. فسيرته الذاتية تكشف لنا عن ميله للمصالحة بين ازدواجية ثنائية تصل إلى حد الاستبعاد الكلي للجسد من قبل النفس، وبين الاتحاد الجوهراني فيما بينهما، اتحاد يخصص للمركّب دلالة وغايات خاصة[٦٤]. ولكنه في كتاباته يترك نفسه على سجيتها غالباً ويهيمن عليه الموضوع المطروق إلى درجة أنه ينحاز إلى هذا الموقع أو ذاك من المواقع الثلاثة التي أثَّرت كثيراً على تطور علم النفس لدى أرسطو. وهذه علامة على أن فكره ميَّال إلى أن يحلم بمختلف الكمالات الممكنة أكثر مما هو ميَّال لملاحقة التناقضات أو إثارة الحيرات والإحراجات الفكرية، وذلك من أجل التقوية المتزايدة باستمرار للتماسك الداخلي للنظام الفلسفي. (بمعنى أنه يتجنَّب الصعوبات بدلاً من مواجهتها وجهاً لوجه).

---

(٦٤) أنظر رفضه للزهد، أي لفكرة احتقار العالم، هذا الإحتقار الذي يؤدي إلى رفض بناء المجتمع العادل والمدينة الفاضلة.

II ـ الضرورة والحرية (أو الحتمية والحرية) في الوجود البشري

«فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام، ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون». (سورة الأنعام، الآية ١٢٥).

«وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر» (أهل الكهف، الآية ٢٨).

كل ما استعرضناه سابقاً حول الانسان من خلال مسكويه وأعماله يكشف لنا عن فكر حتمي، بل وحتى ميكانيكي. فنظرية الفيض الضروري الذي تقول به الأفلوطونية الجديدة تتضافر مع نظرية السببية القاهرة التي يقول بها أرسطو لكي تَسْجُننا الانسان داخل كون هندسي، مغلق، نهائي. ونلاحظ أن كلمتي **ضرورة ولزوم** تتكرران لدى الفلاسفة العرب ـ المسلمين بشكل كثيف ومتواتر. وهذا شيء له دلالة ومغزى بحد ذاته. وهما تتكرران إما من أجل التعبير عن إكراه الحقيقة الواضحة ـ أي لزومها ولزوم الخضوع لها ـ وإما من أجل الدلالة على القوة الإيجائية أو التوليدية أو الفاعلة للطبيعة. في الواقع أن العقل لا يفعل بذلك إلا أن يلتقي بضرورة منطقية كان هو نفسه قد حدّدها وأسقطها على مجمل الكون.

وبالتالي فإن الفيلسوف مضطر إلى أن يطرح مشكلة **الاختيار** (le libre arbitre). ولكن الفكر الديني المهيمن في العصور الوسطى يشكل صعوبة إضافية ويزيد الطين بلّة. (مسكويه يتحدث عن الخلط أو اللبس لكي يصف هذه الصعوبة). إنه يضيف صعوبة أخرى إلى كل تلك الصعوبات العديدة والمعقدة المتعلقة بمفهوم **الفعل الانساني**. ولكننا سوف ندهش القارىء إذ ما قلنا له فوراً بأن الفلسفة العربية ـ الاسلامية تحوّل، خلسةً، الضرورة إلى حرية. بمعنى آخر فإن مهمتنا كمؤرخين لن تتمثل في تقديم حلول واضحة أو ناجزة بقدر ما تتمثل في تحليل مفهوم الضرورة عمقياً. إن هذه الطريقة في المقاربة أو في الدراسة سوف تتيح لنا أن نفهم ليس فقط سبب طمس مسكويه الكلي للمشكلة اللاهوتية المتعلقة **بالقضاء**، وإنما أيضاً لماذا اختزل مشكلة الحرية البشرية إلى مجرد حكمة أخلاقية (أو تمييز). وبالتالي فإن تحليلنا للوضع سوف يتركز على النقطتين الأساسيتين التاليتين:

١ ـ الضرورة المحرِّرة والضرورة المقيِّدة أو الاختزالية.

٢ ـ مفهوم الفعل الانساني الحر.

١ ـ الضرورة المحرِّرة والضرورة المقيِّدة

يمكننا أن نميز إذا ما اتبعنا الخط النازل بن أربعة أنماط من الضرورة: ١ ـ الضرورة الأنطولوجية (أي التي تخص الكينونة في عمق العمق). ٢ ـ الضرورة الكونية. ٣ ـ الضرورة الفيزيائية (أو المادية بالمعنى البحت للكلمة). ٤ ـ الضرورة السياسية.

إذا ما نظرنا إليها من وجهة نظر الوجود البشري فإن **الضرورة الانطولوجية** هي ذات طابع تحريري هائل. يقول مسكويه: «ولما انتهى الوجود إلى أجسامنا كان بتوسط الفلك وأجرامه وكواكبه، فضعف جداً وقلّ» (الفوز الأصغر، ص ٢٩). ولكن إذا كان ذلك كذلك، فإننا متأكدون على الأقل بأن فيض الوجود سوف يصل إلينا. وهذا هو أحد معاني مصطلح «واجب الوجود» المستخدم كثيراً من أجل التعبير عن السبب الكوني الفيَّاض. وعندما نقول بأن الموجود الأول ضروري بذاته، فإن ذلك يعني أننا نفترض أن كل الخير موجود في الوجود، وأن كل الشر موجود في العدم[١]. إن ذلك يعني أيضاً أن «الوجود ـ الخير ـ الجمال» شيء أبدي، وأن «العدم ـ الشر ـ القبح» شيء حادث أو عرضي. ولما كان نور هذا «الوجود ـ الخير ـ الجمال» (أو الوجود المليء بالخير والجمال) يشعّ بالضرورة على كل المخلوقات بضوئه المتدفق الفيَّاض، فإن هذه المخلوقات تصبح كلها محصَّنة ضد العدم (ولكن بدرجات متفاوتة). وبالتالي فإن المعقولية الكاملة تتوافق مع الوجود الكامل. الوجود بحد ذاته هو العقل والمعقولية. وهنا بالضبط تكمن القدرة **التحريرية** الهائلة للعقل. فهو قادر على التوصل إلى الذروة العليا والإشراف على الأشياء من علٍ والتأمل في الحقائق ـ الجواهر المتجمعة في **الواحد الحق**.

ينبغي أن ننتبه جيداً للوضع هنا ونفهم كيف يغطّي النظام المنطقي على النظام الانطولوجي (أو يتطابق معه). فالسبب الأول (أو العلّة الأولى بحسب مصطلح ذلك الزمان) يشكل الحدّ الذي لا بد منه من أجل تكوين المعرفة المبنية على

---

(١) أنظر جدولنا عن المتضادات الأفلاطونية، ص ٢٥٩.

(اللماذا)[٢]، وهو مصدر الوجود الذي لا ينفد في آن معاً. وبالتالي فإنه محرِّر بشكل مزدوج: فهو أولاً محرر بحكم كونه حقيقة واضحة عقلانية لأنه يتيح بلورة المعرفة. وهو ثانياً محرر بصفته تجربة ميتافيزية لأنه يدعم العمل الأخلاقي للانسان ويهديه. وبما أن العقل الصوري (أو الشكلاني) ينفتح هكذا على التعالي، فإنه لا يستطيع أن يلمح الطابع الحشوي أو الببغائي لبعض التفسيرات السببية. فهذا العقل هو الذي ينسج حول نفسه، كما العنكبوت، خيوط الضرورة ويسجن نفسه داخلها بكل تلذُّذ ونعيم[٣].

أما الضرورة الكونية فهي تشتمل على بعض الإكراهات والقيود فيما يخص الوجود البشري. صحيح أن العقول والنفوس والأفلاك السماوية هي الوسائط التي لا بد منها لنقل الفيض الخلاّق ونشره حتى يصل إلى العالم الأرضي. لكن مساهمتها في الوجود أكثر علواً وكمالاً من كل ما يطمح إليه الإنسان (إنها أكثر كمالاً بما لا يقاس). وبهذا المعنى فهي أيضاً تشكل «الصور الرمزية المثالية» التي تحاول الكائنات الدنيا، وبخاصة النفس البشرية أن تقلّدها، أو تقلّد كمالها وتمامها. هكذا نجد أن دوران الأفلاك يعطينا فكرة عن الحركة الكاملة التي هي دائرية. وكذلك الأمر فإن تمثيل وحدة الكل يتم عن طريق دائرة. يقول مسكويه: «وعندها تتّحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها وآخرها بأولها وهو الذي يسمَّى دائرة الوجود، لأن الدائرة هي التي قيل في حدّها إنها خط واحد يبتدىء بالحركة من نقطة وينتهي بعينها. ودائرة الوجود هي المتوحدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية مُوجِدها وحكمته وقدرته ووجوده، تبارك اسمه وتعالى جدُّه وتقدَّس ذكره» (تهذيب الأخلاق، ص ٨٥). إن الأجرام السماوية تنجو من

---

(٢) أنظر فيما سبق ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦. يكتب أرسطو في كتاب الفيزيقا، الجزء الثاني، ص ٣ ما يلي: «فيما يخص المسائل الأربع لكل تفحص «علمي» لا نستطيع أن نعرف أي شيء قبل أن نفهم السبب في كل مرة». في الواقع أن السبب الذي يستمر في توجيه كل محاجّاتنا اليومية هو عبارة عن مفهوم ميتافيزيقي، أو تجريدي. وحدها النتيجة تمثل شيئاً محسوساً. ولكي يخرج العلم الحديث من الكلام الببغائي أو الحشو الذي لا طائل تحته فإنه يفضل أن يطرح الأمور من وجهة نظر كيف؟ وليس لماذا؟ أي كيف تحصل الظواهر وليس لماذا تحصل؟ نضرب كمثل على الكلام الببغائي هذه العبارة: «الصحة سبب النزهة» أو «النزهة سبب الصحة»، فهذا الكلام يعتبر تحصيل حاصل ولا داعي لتكراره.

(٣) أنظر «الهوامل والشوامل»، ص ٢٩٥، حيث يضرب المؤلف مثلاً رائعاً على كيفية تحديد العقل لنفسه حدوداً لا يتخطاها بواسطة الكلام الببغائي (أو تحصيل الحاصل). أنظر أيضاً «رسالة في النفس والعقل»، ص ٣٦.

التعددية والتضادّ لأنها مؤلَّفة من عنصر واحد نقي هو: الأثير (أو اللُّباب أو الجوهر). وهي تحقق أيضاً العدل الطبيعي الذي تحاول «الأجسام الدنيا التي تحيط بنا» أن تحققه على هيئة المساواة (أنظر رسالة في العدل، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦).

ولكن تأثير العالم العلوي على العالم السفلي ليس فقط كريماً ومحرِّراً كما هو الحال فيما يخص عمل الكائن الأعلى الضروري. وإنما قد يكون أيضاً مقيِّداً للحركة وقسرياً. لنقل الأمور بشكل أكثر دقة: إن النجوم (أو الكواكب) تمارس تأثيراً ضاراً أو نافعاً على الأحداث الأرضية، وبالتالي على المصائر البشرية. وذلك طبقاً لحصول قطيعة أم لا بين كلا العالمين (أي العالم العلوي والعالم السفلي). وهذا هو المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه علم الفلك. وكنا قد رأينا أن مسكويه قد اعتمد تجاه هذا العلم موقفاً مدافعاً حامياً، ولكن مع اشتراط بعض الشروط والإلتزامات. وكان علم الفلك آنذاك عرضة للنقاش والجدل بين المفكرين بمعنى أنه كان هناك من يحتج على علميته أو جدّيته. يقول الفيلسوف: «وأما الفرق بين التنجيم وما يجري مجرى الفأل فظاهر، لأن التنجيم صناعة تُتعرَّف بها حركات الأشخاص العالية وتأثيرُها في الأشخاص السفليّة. وهي صناعة طبيعية، وإن كان قد حمل عليها أكثر من طاقتها، أعني أن المنجِّم ربما تضمن العلم من جزئيات الأمور ودقائقها ما لا يُوصَل إليه بهذه الصناعة فيخبر بالكائنات على طريقة تأثير الشيء في مثله. وذلك أن الشمس إذا تحركت في دورة واحدة من أدوارها أثَّرت فيها ضروباً من التأثير في هذا العالم. وكذلك كل كوكب من الكواكب له أثر بحركته ودورته وشعاعه الذي يصل إلى عالمنا هذا. فالمنجِّم إنما يقول مثلاً: إن السنة الآتية تجتمع فيها دلائل الشمس وزحل فتؤثر في عالمنا هذا أثراً مركباً من طبيعتي هاتين الحركتين فتكون حال الهواء كيت وكيت. وكذلك حال الاستُقصَّات الأربع (أي النار والهواء والماء والأرض). ولما كان الحيوان والنبات مركَّبين من هذه الطبائع وجب أن يكون كل ما أثَّر في بسائطها يؤثر أيضاً في المركبات منها.

فتأثير النجوم في عالمنا تأثير طبيعي. والمنجِّم يخبر بحسب ما يحسب من حركاتها وشعاعاتها الواصل إلينا آثارها حكماً طبيعياً. وإن كان يغلط أحياناً بحسب دقّة نظره، وكثرة الحركات والمناسبات التي تجتمع من جملة الأفلاك والكواكب، وقبول ما يقبل من أجزاء عالم الكون والفساد، وتلك الآثار مع اختلافها» (الهوامل والشوامل، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١).

إذا ما تأملنا في هذا المقطع ملياً لا نملك إلا أن نلاحظ مدى الأهمية التي

تتخذها كلمة طبيعة. فعلم الفلك هو علم طبيعي (أو صناعة طبيعية)، والكواكب تمارس تأثيراً طبيعياً، وعالم الفلك يطلق حكماً طبيعياً. ماذا يعني مسكويه بهذا المصطلح؟ إنه يعني أن الظواهر التي لها أصل والتي يمكن البرهنة عليها هي ظواهر طبيعية، أو نفسية أو إلٰهية. ذلك أن الظواهر تخضع لقواعد معينة في هذه المجالات الثلاثة. وأهم هذه القواعد هي: أنه يمكن وصف الظواهر باعتبارها تجلّيات منتظمة الوقوع وناتجة عن أسباب يمكن للعقل أن يفهمها[٤]. هكذا نجد أن الطبيعة هي مبدأ الحركة، ومبدأ التلف (أي الفساد)، أو التغير، أو التحول. وبهذا المعنى فهي تفسر لنا كل مصائر الأجساد المادية وكذلك كل تأثيرات الأجرام السماوية على الكائنات الأرضية. فالطبيعة تجيء من حيث المرتبة بعد العقول ونفوس العالم السماوي وذلك بصفتها «وسائط فوّض الله إليها تدبير عالمنا من الأفلاك» (أنظر الهوامل والشوامل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥). وإذن فهناك أفعال ناتجة عن السببية الطبيعية المحضة، ولا يمكن للفيلسوف أن يعزوها لله كما يفعل اللاهوتي (أي الفقيه أو المتكلم). ينتج عن ذلك أن دراسة التأثيرات النافعة والضارة للكواكب تبدو عندئذ وكأنها محاولة عقلانية لتفسير الظواهر، وذلك ضمن الحدود التي تسمح بها إمكانيات علم الفيزياء والرياضيات في ذلك الوقت. ولم يكن «عالم الفلك ـ الفيلسوف» يشعر عندئذ بأنه يشرك بالله أو يشكّك في مقدرته إذ يحاول تفسير الظواهر من خلال قوانين السببية الطبيعية. على العكس. كان يشعر فقط بأنه يفكّ رموز نظام الكون[٥]. (هذا في حين أن اللاهوتي ينفي ذلك بشكل مطلق ويستعيذ منه لأن التفسير الطبيعي أو الفيزيائي يعني التجرؤ على الله وإنكار قدرته التي تحرك كل شيء ولا حاجة بها إلى قوانين سببية أو فيزيائية).

إن إحدى التجليات الأكثر ظهوراً لهذه الحتمية السببية التي تمارسها الكواكب على الوجود البشري هي المناخ. فالمناخ مرتبط مباشرة بموقع الشمس في السماء قياساً إلى الأرض. ونحن نعلم أن الشمس هي مصدر تلك الحرارة التي كنا قد

---

(٤) أنظر «الهوامل والشوامل»، ص ٣٤١. وانظر رسالة في العدل، ص ٢٣٠، حيث نجد أن العدل الذي تحققه ملكات النفس فيما بينها يوصف بالحر (أو بالإختيار). وذلك لأنه يمثل تنظيماً مرناً للأشياء عن طريق العقل.

(٥) في الواقع أنه توجد هنا فعلاً مشكلة يثيرها مسكويه دون أن يستطيع حلّها كما يحصل في أحيان كثيرة. (أنظر «الهوامل والشوامل»، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥). فالواحد الحق ـ كما سنرى ـ يتجاوز كل سبب أو سببية. إنه يتعالى على ذلك، على عكس كل المخلوقات الأخرى بما فيها الإنسان ذاته.

ألمحنا إلى أهميتها الأساسية فيما يتعلق بظهور الحياة على الأرض، ثم بظهور التمايز بين الأعراق البشرية من سود وبيض...، ودرجة تطور العقول البشرية ثم المحافظة على اعتدال المزاج[٦]. وهذا يؤدي بنا إلى طرح مشكلة السجايا أو الأخلاق وعلاقتها بالضرورة الفيزيائية (أو بالحتمية الجسدية والمادية).

إن تبدُّد الوجود الجميل والخير المطلق كلما نزلنا في سلم الخلق إلى الأسفل يترافق عادة بالتدهور أو بالانحطاط المتزايد حتى نصل في النهاية إلى الكائنات غير الحية (أي الجماد). بل وحتى فيما يخص الأجسام السماوية (أو الأجرام العلوية) فإن **الضرورة الفيزيائية** قد تؤثر على وجودنا بشكل سلبي أو عن طريق الشر. نقول ذلك على الرغم من أن هذه الأجرام مشكّلة من مادة نقية أو طاهرة نسبياً. ففي عالم الكون والفساد (أي الوجود والانحلال) يصبح الشر بشكل ما القاعدة الإجبارية ويتخذ أشكالاً وصيغاً متعددة: أي شكل الزعزعة وعدم الاستقرار، والتدمير، والانقراض، والفوضى، والتعسف، والظلم، والألم، والهوى أو الانفعال، والرذيلة، الخ... والانسان، بصفته مركّباً، هو الكائن الذي يحس **بالتجاذب** بشكل أكثر عنفاً من غيره. نقصد التجاذب بين شيئين متضادين أو قطبين متناقضين. وهذا **التجاذب** خاص بالانسان لأنه هو وحده المكلّف برسالة روحية على هذه الأرض، ولأنه الأضعف من حيث التركيب المادي (أو الجسدي). وعن هذا التناقض بين تكليف الانسان بأعلى وأشرف رسالة، وبين وضعه الجسدي الهشّ ينتج التجاذب المذكور. (فهذا هو سبب تردده وحيرته وقلقه). فهو يجد نفسه محصوراً بين ضرورة محرِّرة ولكن مشروطة جداً، وبين ضرورة حتمية شريرة. وتصبح المشكلة المطروحة عندئذ على الانسان هي: كيف يمكنه أن يسيطر على فوضى القيم والشهوات المادية المتضاربة لكي يعيش بشكل **متناغم ومنسجم** مع الضرورة المحرِّرة. وهنا تكمن كل تلك المشكلة الكبرى الخاصة **بإمكانية** تشكيل أخلاق منقذة، أي أخلاق النجاة والخلاص الأكيد (هل ذلك ممكن أم لا؟). وهي المشكلة التي يطرحها مسكويه بشكل غير مباشر عن طريق معالجته للمفهوم الحاسم: **الخُلُق**، ثم بشكل أعم في جميع كتاباته الأخلاقية ـ النفسية.

نحن نعلم أن الجزء الثاني من كتاب «تهذيب الأخلاق» يُفتَتَح بالتذكير، عَبْر

---

(٦) سوف نجد هذه التنويعات فيما بعد عندما نتحدث عن تحديده لمفهوم السعادة الذي يشكل في نهاية المطاف أول هدف من أهداف الحكمة.

جالينوس، بالنظريات الأفلاطونية والرواقية والأرسطوطاليسية عن الخُلُق أو الأخلاق. ولكن نعلم أيضاً أنه ليس من عادة مسكويه أن يقدم لمحة تاريخية عن مختلف المواقف فيما يخص الموضوع المطروق[٧]، وإنما هو يعالجه مباشرة. فما الذي دفعه إلى ذلك هذه المرة؟ في الواقع أن التناقضات التي تخبّط فيها القدماء بخصوص الخُلُق أو الأخلاق هي التي تدفعه إلى التذكير بمواقعهم، وذلك لأنها تحافظ على كل قوتها في تشكيل التعاليم التوفيقية (أو التلفيقية) للفلاسفة المسلمين. فسواء أأرادوا تفسير ضعف الانسان الواقع في صراع مع قوى الشر (من مادة، أو جهل، أو أهواء وإغراءات)، أم أرادوا التحدث عن المصير الملائكي للنفس العاقلة، فإنهم مضطرون قليلاً أو كثيراً إلى افتراض ما قاله مسكويه عن المسألة. بمعنى أن هناك رأيين متضادين في مسألة الخلق، فمنهم من يقول بأنها طبيعية في الانسان، ومنهم من يقول بأنها مكتسبة أو قابلة للتغيير والتعديل. يقول الفيلسوف: «ثم اختلف الناس اختلافاً ثانياً فقال بعضهم: من كان له خُلُق طبيعي لم ينتقل عنه (أي لا يتغير أبداً). وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للانسان، ولا هو غير طبيعي له، وذلك أنّا مطبوعون على قبوله وإنما ينتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً وإما بطيئاً» (تهذيب الأخلاق، ص ٤٧).

وإذن فالمسألة المطروحة هي التالية: هل نؤمن بالحتمية التي لا يمكن تجاوزها بمعنى أننا خلقنا هكذا مرة واحدة وإلى الأبد. أم نؤمن باللدانة أو المرونة التي تفتح الباب على كل المصائر والاحتمالات؟ إن فلاسفة العرب والمسلمين إذ موضعوا السببية على مستويات مختلفة لم يفعلوا إلا أن زحزحوا الصعوبات التي لاقاها أهل الكلام فيما يخص القضاء/والقدر، أو الجبر/والاختيار. قلت زحزحوها ولم يحلوها. ففي كلتا الحالتين ظل التأمل سجين الأطر الشكلانية للفكر الجوهراني، الثبوتي، الغائيّ. هكذا نجد مثلاً أن مسكويه يصوغ حلّه الخاص للمشكلة عن طريق القياس. يقول: «ونحن نؤلف من ذلك قياساً وهو هذا: كل خُلُق فقد يمكن تغييره، ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع، فإذن ولا خلق واحد هو بالطبع» (تهذيب الأخلاق، ص ٤٠).

(وإذن فالأخلاق كلها مكتسبة عن طريق التأديب والتعليم).

---

(٧) اللهم إلا عندما يمشي على هدى أرسطو، كما هو عليه الحال مثلاً فيما يخص مشكلة السعادة. أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص ٩٤ وما تلاها.

في الواقع أن التحقُّق من صحة هذه المقدمات الواردة في القياس يستدعي الاستعانة بمعطيات التجربة الواقعية المحسوسة. وهذه المعطيات تثبت خطأ من يقولون باستحالة تغيير الطبع، وتدلّل على صحة الرأي القائل بإمكانية تحسين أخلاق الناس عن طريق التربية والتعليم. يقول مسكويه أيضاً: «وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأنّا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً» (تهذيب الأخلاق، ص ٣٨).

هكذا نجد أن علميّ الأخلاق والسياسة يسترجعان أهميتها ومصداقيتهما وغائيتهما بفضل النظر الواقعي المحسوس في تاريخ الأفراد والأمم واستنتاج الدروس والعبر. وكنا قد رأينا أن علم الفلك، ثم بشكل أخص علم النفس الفيزيولوجي، قد رفضا هذه المصداقية وتلك الأهمية. فالانسان بحسب رأيهما مسيَّر لا مخيَّر، أي مسيَّر من قبل حركة الكواكب العلوية أو من قبل تركيبته النفسية ـ البيولوجية. وبالتالي فلا يمكن تغييره عن طريق علم الأخلاق أو علم السياسة. وهذا رأي مضاد لرأي مسكويه كما رأينا. فهذان العلمان يعتمدان على الملاحظة والعيان والاحتكاك بالواقع المحسوس، وبالتالي فقد استطاعا أن يأخذا على عاتقهما مصير الانسان وقدره. ويلغا لدى مسكويه درجة من الأهمية والنضج لا يستهان بها. لقد بلغا أهمية العلمين المؤسِّسين أو التأسيسيينّ. وعن طريقهما راح مسكويه يمجِّد استقلالية ملكة العقل وسيادتها، وذلك لأن الله هو الذي حمَّل العقل مسؤولية هداية كل «كون صغير»، أي كل إنسان، كما فعل بالنسبة للعقول العشرة تجاه الأفلاك المختلفة.

ولكن دراسة العلم السياسي (أو الضرورة السياسية) تكشف لنا عن وجود إكراهات تحدّ من الممارسة الخصبة لملكة العقل، أكثر من وجود إمكانيات للتحرر والتحرير. «فتجارب الأمم» كما يقول مسكويه تعلمنا ما ينبغي تحاشيه في التصرف والسلوك أكثر مما تعلمنا ما ينبغي تقليده والنسج على منواله. ونلاحظ أن الإخفاقات أكثر عدداً بكثير من النجاحات في هذه التجارب[٨]. فهل كان مسكويه متشائماً أم أن حقيقة التاريخ هي هكذا؟ (أي يغلب عليها الطابع السلبي

(٨) إنظر دراستنا «الأخلاق والتاريخ»، ص ٩٢ وما تلاها.

والمأساوي). مهما يكن من أمر فإن مسكويه يلاحظ أن «الحكّام ـ الفلاسفة» القادرين على السير برعاياهم إلى ذروة السعادة الأبدية هم نادرون في التاريخ. فقد درس التاريخ مليّاً في كتابه «تجارب الأمم» وانتهى به الأمر إلى هذا الاستنتاج. إنهم نادرون في التاريخ مثلما أن الآباء الجيدين الذي يهتمون فعلاً بتربية أبنائهم والتدبير المنزلي هم أيضاً نادرون. صحيح أن شخصيات التاريخ الكبرى يمكن أن تتحول بواسطة مرور الزمن إلى زعماء مثاليين يُتّخذون كقدوة عليا. ولكن ذلك لا يعوض كثيراً عن إحساس الجماهير الجائعة أو المثقفين المحرومين والمتمردين الذين يرون وينظرون إلى تصرفات قادتهم الحاليين المليئين بالعنجهية والتكبر والبطر. فهم يهدرون الأموال الهائلة في قصورهم على الملذات والمتع في الليل، ثم يلبسون قناع الوقار والزهد والتدين في النهار. باختصار فإن أفعالهم مناقضة لأقوالهم بشكل صارخ[٩]. وهذا ما يثير النقمة العارمة لمثقف كبير ومحروم كالتوحيدي مثلاً. إن الفيلسوف على الأقل يستطيع أن ينجو من خطر التشاؤم الأسود والكابح الذي يشلّ صاحبه شللاً. إنه يستطيع أن ينجو منه بفضل اقتناعه الراسخ بأن الإرادة يمكنها أن تصنع المعجزات إذا ما كانت مستنيرة بواسطة العقل السليم. بمعنى آخر فإنه يكتفي، هنا أيضاً، بحل تجريدي أو شكلاني وخفيّ لكي يتجاوز التناقضات الناتجة عن حاجيات «الانسان السياسي بطبيعته»، هذا الانسان الذي يشعر بأن رسالته تكمن في تحقيق الحياة الحرة الموجَّهة كلياً نحو التمام والكمال. إنه ـ أي الفيلسوف التجريدي ـ لا يستخلص كل الدروس والعبر من الإخفاقات المتتالية للبشر عبر تاريخهم الطويل. ولو أنه استخلصها لعرف كيف يفكر بالشروط الواقعية المحسوسة التي تتحكم بممارسة العقل. فالعقل لايشتغل في الفراغ أو التجريد المطلق وإنما من خلال جملة من الظروف والمعطيات المتعلقة بالبيئة والعصر. ولكن عندما يصبح الواقع كله تكذيباً لأولوية الروح (أو الفكر)، فإنه لا يعود أمام هذا الفكر من حيلة ولا وسيلة إلا أن يلقي نفسه في أحضان تاريخ العقل نفسه، أي في أحضان «الحكمة الخالدة» التي تتجاوز كل التواريخ الخصوصية وتحدد لها مرتبة معينة على سلّم القيم. وهذا ما حصل لمسكويه نفسه عندما فجع بأحداث التاريخ المؤلمة التي عاشها أو شهدها فراح يهرب من الواقع إلى ما وراء الواقع إذا جاز التعبير. راح يتأمل في تواريخ كل الأمم الماضية بشكل تجريدي أو مثالي لكي ينسى واقعه، أو

(٩) سوف نعود إلى هذه المسألة المهمة في دراسة مكرسة لموضوع «الإنتفاضة أو التمرد في الأدب العربي الكلاسيكي».

لكي يعزّي نفسه، أو لكي يهرب من جحيم الواقع الذي لا يرحم. باختصار راح يبحث عن الأمان والاطمئنان في «الحكمة الخالدة» أو في «تجارب الأمم». وهكذا راح العقل يقدم لنفسه كل ما حرمته منه النظرية والواقع الواحد بعد الآخر، وذلك لكي يستريح داخل نظام من الأمان، أكثر مما يحاول أن يؤثر عملياً على مجرى الأشياء (أو على النظام الطبيعي للأشياء)[١٠].

مفهوم الفعل الإنساني الحر

كيف يمكن لنا، ضمن هذه الشروط، أن نتحدث عن وجود الاختيار فيما يخص السلوك والتصرفات البشرية؟ ألا يدل كل ذلك على أن الانسان مسيَّر لا مخيَّر؟ فمسكويه يطرح في ذات الوقت عدة أشياء متناقضة، ويصعب علينا التوفيق بينها أو إقامة أي مصالحة. فهو من جهة يقول بأن الانسان يستفيد بالضرورة، بشكل يقل أو يكثر، من نصيبه من الفيض الإلهي. ولكنه من جهة أخرى يذكِّرنا بأن هناك عقبات كثيرة وحاجيات كثيرة أيضاً تعترض طريقه وتحول بينه وبين نيل «الفوز الأكبر». فهي تبطىء من مساره أو حتى ترده إلى حالة العجز أو القهر أو الإجبار (وهذه هي تعابيره الحرفية). ولكن ألا يعني كلامه هذا أنه لا فائدة من «الرويّة أو إجالة الرأي» سواء في جهة الخير أو جهة الشر؟ ولكن إذا لم تكن هناك أي فائدة للتأمل العميق أو للتفكير فما معنى الفلسفة؟ أليست الفلسفة كلها عبارة عن دعوة ملحة للتمييز والتعقّل وحسن الفهم والنظر؟ في الواقع أن العبارات التي تعترف صراحة للانسان بحرية الاختيار فيما يخص القيام بأعماله كثيرة الورود لدى مؤلفنا[١١]. ولكنه في ذات الوقت يكثر من الاحتياطات والاحترازات والتحدث عن العراقيل والصعوبات. فما العمل؟ هل نقول إنه مع القضاء/أم مع القدر؟ مع الجبر/أم مع الاختيار؟ سوف نحاول، من جهتنا، أن نتخذ موقفاً وسطاً أي بين بين. بمعنى أن مهمتنا التحليلية سوف تتركز بشكل أساسي على تحديد هامش الحرية المتروك للانسان ضمن شبكة كاملة ومعقدة من الحتميات والإكراهات.

---

(١٠) نحن إذ نتحدث هنا عن التأثير على النظام الطبيعي للأشياء فإننا لا نريد إطلاقاً أن نقلِّل من أهمية مشروع الفيلسوف القروسطي. وإنما نريد فقط موضعته بالقياس إلى مشروع الفيلسوف الحديث. والواقع أن هذا النقص الذي أشرنا إليه كان قد خطر بشكل متفاوت على بال مفكرين من نوع التوحيدي، أو الغزالي، أو إبن خلدون، او إبن تيمية.

(١١) أنظر كأمثلة على ذلك: «تهذيب الأخلاق»، الصفحات: ١٥، ٢٦، ٥٥، الخ...

لتوضيح ذلك جيداً، ينبغي أن نعود إلى نص في «الهوامل والشوامل»، وكنا قد استشهدنا به سابقاً لتحديد منهجية مسكويه[١٢]. وكنا قد رأينا أن المعالجة الفلسفية لمشكلة القضاء أو الجبر تختلف عن المعالجة اللاهوتية بسبب الأهمية التي يوليها الفيلسوف لعامل السببية في حين أن اللاهوتي أو الفقيه يحذف السببية تماماً. فنلاحظ أن الفيلسوف، لكي يتحدث بدقة عن الفعل الانساني الحر، يبتدىء أولاً بفرز الحتميّات الكونية والمناخية والطبيعية والمادية. فالأسباب التي تفعل فعلها في هذه المجالات لا تعتمد على الإرادة البشرية، ولكن انعكاساتها على السلوك يختلف بحسب درجة الإتقان والكمال التي بلغها كل انسان. فمثلاً فيما يخص الانسان الكامل (أي الحكيم والنبي) فإنه يمكن التحدث عن وجود حرية إلٰهية، وذلك لأنهما متقدمان جداً في معرفة الكليّات. والمقصود بالحرية الإلٰهية ذلك التوافق المثالي والدائم بين خيار العقل، وبين نظام العالم، أي مقاصد العناية الالهية ذاتها. إليكم الآن أحد المقاطع الأكثر وضوحاً فيما يخص هذه النقطة:

«فقد صحَّ من جميع ما قدمناه أن الانسان يصير إلى كماله ويصدر عنه فعله الخاص به إذا علم الموجودات كلها، أي يعلم كلياتها وحدودها التي هي ذواتها لا أعراضها وخواصها التي تصيِّرها بلا نهاية. فإنك إذا علمت كليات الموجودات فقد علمت جزئياتها بنحو ما، لأن الجزئيات لا تخرج عن كلياتها. فإذا كملت هذا الكمال فتمِّمه بالفعل المنظوم ورتِّب القوى والملَكات التي فيك ترتيباً علمياً كما سبق علمك[١٣] به. فإذا انتهيت إلى هذه الرتبة فقد صرتَ عالماً وحدك، واستحققتَ أن تُسمّى عالماً صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاتك، فصرتَ أنت هي بنحوٍ ما، ثم نظِّمتها بأفعالك على نحو استطاعتك، فصرتَ فيها خليفةً لمولاك خالق الكل، فلم تخطىء فيها ولم تخرج عن نظامه الأول الحكمي، فتصير حينئذ عالماً تاماً. والتام من الموجودات هو الدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقي سرمدياً، فلا يفوتك حينئذ شيء من النعيم المقيم، لأنك بهذا الكمال مستعد لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً، وقد قربت منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينك وبينه حجاب» (تهذيب الأخلاق، ص ٤٨ ـ ٥١).

في مثل هذه النصوص نلاحظ أن إسباغ الصبغة الشاعرية أو الغنائية المتدفقة على

---

(١٢) أنظر فيما سبق، الصفحة ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(١٣) أنه يحيل إلى العرض التمهيدي الخاص بالتصنيف المراتبي التنازلي للملَكات.

الفكر يضعف من قوة المحاجّة العقلانية. وبالتالي فينبغي على الفيلسوف أن يضبط لغته ولا يستسلم كثيراً لمثل هذه النزعات. ولكن هل ينطبق هذا النقد على مسكويه هنا؟ في الواقع أنه سيكون من غير المشروع أن ندين عدم تماسك أفكاره في المكان الذي تبلغ فيه رؤياه الفلسفية ذروة نضجها وفعاليتها. وذلك لأن الحساسية الدينية وأحلام اليقظة الفكرية (بالمعنى الباشلاردي للكلمة) تتداخلان هنا لكي تولدا حالة صوفية حقيقية. (باختصار فإن مسكويه يبدو هنا رائعاً حقاً).

وبالتالي فلن نلوم المؤلف لأنه لم يحدد لنا كيف تتحقق المصالحة بين الاستقلالية الذاتية الكاملة للحكيم أو حبه للعزلة من جهة، وبين ضرورة العيش في المجتمع من جهة أخرى. فمسكويه يلح أكثر من مرة على ضرورة الانخراط في المجتمع. كما أنه لا يحدد لنا في أي لحظة يصبح فيها هذا الخيار الإلٰهي نافذ المفعول، أقصد الخيار الذي يدعم عملية الصعود هذه ويسرِّع منها، الخ... فقط نلاحظ إلحاحه على تلك الفكرة الكلاسيكية جداً في تاريخ الفلسفة والقائلة بوجود عالم الجواهر، هذا العالم الذي يعتبر محلاً للسببية في ذاتها، أي للسببية المطلقة ذات القوانين المنتظمة التي لا يمكن لأي صدفة أن تخلخلها أو توقف عملها. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فهناك عالم الأحداث الطارئة والمتغيرة، وهو يشكل محلاً للسببية غير المحددة أو غير الواثقة من نفسها، لأنها متحركة، معقدة، عرضية، خاضعة لعامل الصدفة. وفي العالم الأول نلاحظ أن الحرية تتمثل في الذوبان في التناغم الكوني. وأما في العالم الثاني فإن الحرية تعني أن نختار الأفضل موضوعياً أو ذاتياً وذلك من أجل تجاوز ما هو عارض، طارىء، من أجل أن نفلت من الصدفة[١٤].

هكذا نرى إلى مدى صعوبة تحديد الفعل الانساني الحر في مثل هذا العالم العَرَضي والهش والمتقلب. فبالإضافة إلى سيلان الأشياء والأحداث بشكل لا يتوقف، فإن البخت والإتفاق (أي الصدفة) يجيئان لكي يزيدا من عدم الاستقرار واللايقين في الأعمال والغايات البشرية. كان مسكويه يعرف جيداً المفهوم الارسطوطاليسي للصدفة. وهو مفهوم يتحدد على أساس أنه نقطة تقاطع (أو لقاء)

---

(١٤) هذا التمييز موجود لدى أرسطو (أنظر بيير أوبنك، «مفهوم الحذر لدى أرسطو»، ص ٨٦ ـ ٨٧) ولكنه مكرّس لدى مسكويه بشكل منتظم وطبقاً لخط الفلسفة الرواقية. ففي عالم مرتَّب كلياً ترتيباً متناسقاً، فإنَّ النظام العقلاني يختلط بالنظام الموضوعي للأشياء. وهذا الأخير بدوره يختلط بالنظام الأخلاقي أو قل يتماثل معه بالضرورة. أنظر بهذا الصدد اميل برهيه في كتابه «كريسيب والرواقية القديمة». وقد استشهد به بيير أوبنك في الصفحة ٨٧، هامش رقم (٢).

بين سبب حقيقي ولكن مجهول، وبين غاية بشرية معينة (أو مصلحة بشرية معينة)[١٥]. ففي كتابه «تجارب الأمم» نلاحظ أنه يسجل بكل عناية الأحداث السعيدة أو التعيسة التي قد تطرأ وتعدّل بشكل غير متوقع من مسار شخص معين (أو مصيره). وفي مثل هذه الحالة فإن حرية الانسان ومسؤوليته وميزاته الشخصية ليست معنيّة بالأمر. وذلك لأن ما يحدث ليس من صنعه وإنما من صنع الأقدار. فإذا ما تكررت هذه الحوادث الطارئة التي تقع صدفة حقَّ لنا أن نتحدث مع مسكويه عن «التوفيق أو البخت» فيما يخص الأحداث السعيدة، أو عن «عدم التوفيق» فيما يخص الأحداث التعيسة. وذلك لأنها أحداث تقع خارج إرادة الانسان ولا حيلة له فيها.

هذا يعني أن كل ما هو قاهر من الأحداث، أو ممنوع، أو مستحيل، أو فجائي عارض، مستبعد من ساحة الأفعال الإرادية للانسان. وبالتالي فإن الانسان ليس مسؤولاً إلا عما هو «ممكن» الوقوع. ولكل عمل بشري شروط إمكانية وجود ينبغي أن تتوافر لكي يحصل ولكي يصبح الانسان مسؤولاً حقاً عن اختياره. وشروط إمكانية الوجود هذه تتمثل في الصحَّة، والثروة، والأصدقاء المخلصين، والمدينة الفاضلة، الخ... وكل الحياة الأخلاقية مسيَّرة من قبل هذا المبدأ.

وتتمثل مهمة العمل الأخلاقي في معظم الأحيان في استدراك العقبات أو الاحتيال عليها أو حذفها من أجل توسيع هامش الحرية. هكذا نجد أن الجائز (أو المحتمل) يقدم للعقل مناسبات عديدة لتوكيد ذاته وإمكانيات تدخّله. سوف نرى فيما بعد (من خلال استعراض نظرية مسكويه) كيف أن كل فضيلة بحاجة إلى تيقُّظ نقدي في كل لحظة لكي يحصل العمل الفاضل في الوقت المناسب تماماً، وذلك طبقاً للغاية المبتغاة منه وبحسب ضروراتها. يقول مسكويه في «تهذيب الأخلاق»:

«والأشياء الإرادية التي تُنسَب إلى الانسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، وذلك أن الغرض المقصود بوجود الانسان إذا توجه الواحد منا إليه حتى يحصل له هو الذي يجب أن يُسمَّى به خيِّراً أو سعيداً، فأما من عاقته عوائق أخرى عنها فهو الشرير الشقي. فإذن الخيرات هي الأمور التي تحصل للانسان بإرادته وسعيه من

---

(١٥) إذا كانت العلّة طبيعية، فإن الصدفة تسمى بختاً، وإذا كانت إرادية أو طوعية فإنها تدعى اتفاقاً. أنظر بهذا الصدد كتاب «الهوامل والشوامل»، ص ١٠٣ ـ ١٠٥، حيث نجد المؤلف يستعيد نفس أمثلة كتاب «الفيزيقا» لأرسطو، الجزء الثاني، ٥، ١٩٦٦.

الأمور التي وُجِد لها الانسان ومن أجلها خُلِق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه» (ص ١٣ ـ ١٤)[١٦].

ولكن لما كانت العادة هي عبارة عن طبيعة ثانية بالنسبة للانسان، فإن التروّي يصبح سهلاً أكثر فأكثر، بل ولا داعي له. لماذا؟ لأن الفضيلة ـ أو الرذيلة ـ إذا ما مورست مراراً وتكراراً لفترة طويلة تصبح استعداداً داخلياً عميقاً أو خاصية ملازمة للنفس (أي هيئة، أو مَلَكة بحسب مصطلح مسكويه). يقول فيلسوفنا عن هذه النقطة ما يلي (وهو يفرق بين الخيِّر والشِّرير):

«فأما الشرير فإنه يهرب من هذه السيرة وينفر منها لرداءة الهيئة التي حصلت له، ولمحبة البطالة والتكاسل عن معرفة الخير والتمييز بينه وبين الشر وبين ما هو مظنون عنده خيراً وليس بخير. ومن كان على هذه الحالة من الشر ورداءة الهيئة كانت أفعاله كلها رديئة وذاته رديئة. فأما الرجل الخيِّر الفاضل فإن سيرته جيدة محبوبة، فهو يحب ذاته وأفعاله ويسرّ بنفسه ويُسرّ به أيضاً غيره، ويختار كل انسان مواصلته ومصادقته، فهو صديق نفسه، والناس أصدقاؤه، وليس يضادّه إلا الشرير فقط» (تهذيب الأخلاق، ص ١٧٧ وما تلاها). ثم يقول في مكان آخر متحدثاً عن العادة وتأثيرها: «فإذا تعود الانسان أن تكون سيرته فاضلة، ولم يقدم على شيء من أفعاله إلا بعد مطالعة العقل الصريح وبعد مراعاة الشريعة القويمة[١٧] كانت أفعاله كلها منتظمة غير مختلفة ولا خارجة عن سنن العدل، أعني المساواة التي قدمنا القول فيها. ولهذا السبب قلنا: إن السعيد هو من اتفق له في صباه أن يأنس بالشريعة ويستسلم لها ويتعود جميع ما تأمر به، فاستحكم رأيه، وقويت بصيرته، ونفذت عزيمته». (المصدر السابق، ص ١٥٢ ـ ١٥٣).

لا تكمن ميزة هذا المقطع فقط في الكشف عن دور العادة في تكوّن «الحرية»،

---

(١٦) وهذا ما يعبِّر عنه أرسطو أيضاً بهذه العبارة «الفضيلة هي عبارة عن هيئة متعلِّقة بالنيّة أو بالمقصد» (أنظر رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس، 1106b 36, 6, II).

(١٧) بالمعنى الحرفي: القانون المستقيم. ينبغي أن نلاحظ هنا غموض مفهوم الشريعة لدى الفلاسفة. وهذا الغموض يؤدي إلى توليد تعبير جديد لدى مسكويه هو: «صاحب الشريعة». فهذا التعبير غير معروف في الدين الاسلامي من قبل. وهو من اختراع مسكويه شخصياً. وبالتالي فالشريعة هنا تعني قانون الدولة الذي ينص عليه أحد أعضاء لجنة التشريع أو مراجعة القوانين. وهذا علمنة للإسلام. وذلك لأن مثل هذا التصور مناقض للأدبيات الإسلامية الأرثوذكسية التي تقول بأنّ الشريعة آتية من الله).

وإنما هو يوضح لنا أيضاً شروط هذا التكون ومراحله. فبعد تقويم الطفل وتهذيبه، تجيء مرحلة التعلم وتحمل المسؤولية الأخلاقية التي هي ليست في النهاية إلا تسويغاً عن طريق العقل للعادة المستقرة والراسخة من قبل. وأما المرحلة الثالثة فهي تلك التي يتعرف فيها الحكيم على نفسه بصفته جزءاً لا يتجزأ من النظام الكوني. وبالتالي فإن العمل الحر يتمثل عندئذ في القبول والرضى (أو التصديق المليء بالفرح والسعادة كما يقول مسكويه). وهو ذات التصديق الذي يبديه المسلم المؤمن تجاه مختلف تجليّات الإرادة الواحدة والأبدية[١٨] (أي تجليات الله في الواقع، فالمؤمن يتلقاها بكل تصديق واطمئنان وفرح).

وفي الختام يمكن القول بأن مسكويه لم يبذل جهداً كبيراً من أجل مصالحة كلا القطبين اللذين يتراوح بينهما كل وجودنا البشري. فهو لم يتطرق إلى هذه المشكلة إلا مرة واحدة في المقطع الذي استشهدنا به من كتاب «الهوامل والشوامل». صحيح أنه قد مسّه مسّاً خفيفاً في مناسبات عديدة وفي جميع كتاباته. ولكن كان ذلك دائماً بشكل سريع وتلميحي وفي غالب الأحيان بشكل ضمني. ولكن من وجهة النظر التأملية الفلسفية، فإن الصعوبات العديدة ظلت قائمة كما تبرهن على ذلك مختلف المقاطع التي استشهدنا بها آنفاً وقارنّا بينها. ونعتقد أن الضعف العقائدي لمسكويه ليس راجعاً هنا إلى الطابع العمومي جداً لأقواله، بقدر ما هو راجع إلى تلقيه لتراثات فكرية مختلفة جداً عن بعضها البعض. فالتوجه العام لمنظوره يبدو لنا رواقياً (نسبة إلى الفيلسوف اليوناني زينون الذي كان أتباعه يجتمعون في الرواق). وهي فلسفة تقول بأن السعادة تكمن في اتباع الفضيلة، مع اللامبالاة تجاه كل ما يؤلم الحساسية من فقر أو حرمان أو عذاب جسدي، الخ... ولذلك يقولون: شجاعة رواقية، أي لا تبالي بالألم أو حتى بالموت. إنه يتلقى المصائب والنكبات بشجاعة رواقية، الخ... فالحرية هنا منظور إليها من الزاوية الأخلاقية: بمعنى أنها تتمثل في مقدرة الانسان على أن يوفّق بين أعماله وتصرفاته من جهة وبين العقل الكوني المطلق من جهة أخرى. ولكن التنظير المفهومي أو المصطلحي ليس رواقياً وإنما هو ارسطوطاليسي: بمعنى أن التروّي في المسألة ثم حسم

---

(١٨) الفرق بين تعاليم الفلسفة وتعاليم علم الكلام هو أنه فيما يخص الأولى ينبغي أن نمر من خلال الوسطاء. ففي حالة الخط النازل نلاحظ أن الفيض يشع علينا بواسطة العقول العلوية والنفوس والطبيعة. وفي حالة الخط الصاعد نلاحظ أن «العشق» يقذف بنا نحو الواحد الأول في اتجاه معاكس للإتجاه الأول (الطبيعة، النفوس، العقول بالمعنى المثالي للكلمة).

الاختيار هما من صلاحيات الانسان ما دام يشكل جزءاً من عالم الاحتمالات والجوازات الممكنة (أو عالم الطوارىء والأحداث العارضة، أي العالم الدنيوي الأرضي). إن البرهنة على مثل هذا الموقف بواسطة فكر حتموي أو جبري جداً أمر يصعب جداً تحقيقه بالطبع. ولهذا السبب فإننا سوف نتخلى مرة واحدة وإلى الأبد عن محاولة العثور على تماسك على مستوى الصياغة التعبيرية لدى مسكويه. فهناك تناقض كثير يمنع مثل هذه المحاولة ويجعلها تعباً لا طائل تحته. في الواقع إن مسكويه إذ قرر الانسحاب من العالم بكل ملذاته وانشغالاته والعيش طبقاً لمبادىء العقل، فإنه قد قام بعمل حر، بعمل يشهد على الحرية ويجسدها. وبرهن عملياً ـ وبشكل أفضل من كل المحاجّات العقلانية النظرية ـ بأن الحرية هي معطى مباشر يجربه المرء من خلال الممارسة الفعلية (أو من خلال الاستخدام الذي يقرره بشأنها). ويمكن القول في نهاية المطاف بأن هذه الممارسة الفعلية للحرية هي التي تخلع معنىً ما على كل الخطاب الأخلاقي الذي سنحاول الآن أن نكتشف مضمونه[١٩].

III ـ اقتناص السعادة
أو
التوصل إلى السعادة

«ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال انني من المسلمين» (سورة فصلت، الآية ٣٣).

«ونفسٍ وما سوّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاها، وقد خاب من دسّاها» (سورة الشمس، الآية ٧ ـ ١٠).

إن موضوع السعادة موجود في آداب الأمم كلها. ففيه تتكثّف أو تتلاقى المطامح والآمال الأكثر تنوعاً، وفيه تماحك بعضها بعضاً. أقصد المطامح والآمال الأكثر كونية والأكثر ديمومة للانسان. إن «حنيننا للكينونة» يعبر عن نفسه من خلاله، وكذلك «رغبتنا الحارقة في الأبدية والخلود»[١]. ونلاحظ أن جميع الأديان

---

(١٩) فيما يخص كلتي الوصيّتين أنظر «أخلاق أرسطو»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٨، ص ٣٧. لنلاحظ هنا بأن أرسطو لا يمتلك مصطلحاً يقابل مصطلح حرية الاختيار.

- **R.A. Gauthier:** La morale d'Aristote, P.U.F, p. 37.

(١) عنوانان لكتابين من كتب الفيلسوف الفرنسي: فيرنان ألكييه. (F. Alquié).

والفلسفات الكلاسيكية تقيم التضاد بين السعادات العابرة (أي الأرضية الدنيوية)، وبين السعادة الحقيقية المثلى التي تمثل انتصاراً على الموت (السعادة الأخروية). وقد كانت الميتافيزيقا التوراتية والانجيلية بالاضافة إلى عقلانية الاغريق أو فلسفتهم قد شكلتا إشكالية معينة عن الانسان (أو تصوراً معيناً عن الانسان). ثم رسختا هذا التصور وثبتتاه إلى درجة أنه لايزال يسيطر على عقول الكثيرين حتى اليوم (أو على مؤلفات الكثير من المفكرين)[٢]. (أنظر جميع المؤمنين التقليديين الذين يؤمنون بالآخرة أو بالحياة بعد الموت. وكذلك الأمر فيما يخص أتباع الفلسفة القديمة الذين يؤمنون بخلود النفس). وقد ساهم العرب ـ المسلمون بنشاط بارز في صياغة هذه الإشكالية وتعميمها داخل إطار العالم المتوسطي. وكلنا يعلم مدى إلحاح القرآن على السعادة الأبدية التي تنتظر المؤمنين في الدار الآخرة، وكذلك نعيم الجنة وملذاتها. ولم يكن إلحاحه أقل على عذاب النار الذي ينتظر الكفّار! ولكن يبدو أن انتشار الفلسفة بشكل واسع في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي قد أدى إلى نضج الوعي الاسلامي، فانتقل من مرحلة الطاعة الخضوعية المصحوبة بردود الفعل العاطفية والانفعالية تجاه «الوعد والوعيد» إلى المرحلة العقلانية لتجاوز الذات. وأصبح العقل يُخضِع السعادة إلى تحرٍّ حقيقي لكي يحدد بدقة طبيعتها وشروط التوصل إليها بشكل منهجي. إن هذا التطور الذي طرأ على الوعي الاسلامي يتجلى بكل وضوح في تلك المقدمة التي كتبها مسكويه لتصنيف السعادات (أو لترتيب السعادات). ففيها يجمع كل المسائل التي كانت تشغل الفلاسفة في الاجتماعات التي كانت تعقد في مختلف الحلقات العلمية. وهكذا يقترح علينا هو بنفسه خطة لاستعراض ذلك الجزء من الفلسفة الذي مارس أكبر تأثير، أو التأثير الأكثر ديمومة حتى على المفكرين «الارثوذكسيين»[٣] (أو المتشدّدين في الدين أو التابعين بشكل حرفي وتسليمي للتعاليم الموروثة).

في الواقع أن كل الأسئلة المطروحة لا تفعل إلا أن توضح، تفصيلاً، التساؤلين الحاسمين التاليين:

---

(٢) أنظر كتاب ب. رسل: «اقتناص السعادة» أو التوصل إلى السعادة، منشورات بايو، ١٩٦٢. وانظر بشكل عام كل الأدبيات الحديثة ذات الإستلهام المسيحي أو اليهودي أو الاسلامي.

- B. Russel: La conquête du bonheur, Payot, 1962.

(٣) نلفت انتباه القارىء إلى مدى تكرار كلمة السعادة في عناوين المؤلفات: «كيمياء السعادة»، و «مفتاح السعادة» هما كتابان للغزالي وابن قيّم الجوزية على التوالي. إن دراسة هذا المؤلف الأخير مفيدة جداً من أجل تقييم مكانة الفلسفة ونفوذها آنذاك.

ـ ما هي السعادة؟

ـ ما هي شروط التوصل إلى السعادة؟

ما هي السعادة

كان أرسطو قد حاول أن يبلور مفهوماً للسعادة، صالحاً لكل البشر، ولكي يفعل ذلك فإنه يستخدم منهجية عزيزة على قلبه: بمعنى أنه ينطلق في البداية من معطيات الحسّ العام ودحض الآراء الشائعة. فالجزء الأول من «كتاب رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» يقدم نفسه كنموذج يحتذى للبحث الفلسفي. ففيه نلاحظ أن الموقف الشخصي لأرسطو من المسألة المطروحة ينبثق شيئاً فشيئاً من خلال المحاجة العقلانية التي لا تفقد أبداً احتكاكها بالواقع المعاش.

لقد كان مسكويه، على إثر فلاسفة عديدين، معجباً بقوة النظام الارسطوطاليسي وبابتكاريته وأصالته. ففي بداية حديثه عن السعادة نجد أنه يعترف بدَيْنه تجاه هذا «الرجل العظيم»، ثم ينبه القارىء إلى أنه سيظل وفياً له عن طريق تجميع أفكاره المتبعثرة حول الموضوع[٤].

في الواقع أنه كان ضحية التعليقات والشروحات العديدة التي حجبت عنه فكر أرسطو الحقيقي. وكذلك وقع ضحية الكتب التبسيطية والبدائية ككتاب «المقدمة لمقولات أرسطو» (l'Isagoge). وهو الكتاب الذي سيطر على القرون الوسطى واعتُبِر بمثابة الشرح المأذون والرسمي لفيلسوف اليونان. فهذه الكتب التفسيرية والتبسيطية اختزلت فكر أرسطو وفرضت قوالب ضيقة وجامدة على كل لغة فلسفية. وهكذا تشوّه فكر أرسطو إلى حد كبير أو فُهِم على غير حقيقته. وكنا قد بيَّنا سابقاً كيف أن الاستشهادات الحرفية من «كتاب رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» قد أُغرقت في تحليقات غنائية أو شاعرية ذات استلهام أفلوطيني[٥] (وبالتالي فلا علاقة لها بأرسطو أو بروح فكره وجوهره). وكل ما قلناه آنفاً عن بنية

---

(٤) أنظر النص الذي استشهدنا به سابقاً، ص ٢٦٦. في الواقع أن مسكويه يقرّب في كتابه بين عدة نصوص من الفصل الأول والسابع والعاشر لكتاب أرسطو: «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس».

(٥) يقدِّم لنا مسكويه مثلاً على الأطر الصارمة من خلال مقطع منسوب لأرسطو وهو ليس له، وذلك في كتاب «تهذيب الأخلاق»، ص ٩٣ ـ ٩٤. وهو مقطع يخص المنافع التي تبقى في كل الأصناف أو المقولات.

الكون وعلاقات النفس بالجسد يثبت لنا مدى ابتعاد مسكويه عن الفكر الحقيقي لأرسطو. فأقواله حول هذه الموضوعات في «الفوز الأصغر» ليس لها علاقة تذكر بالوجود الأرضي أو بالأشياء الواقعية المحسوسة (وذلك على عكس أرسطو). وفي مثل هذا المنظور فإن فكرة السعادة القصوى تبدو كحافز متوتر دائماً للغة معينة موضوعة في خدمة رؤيا معينة، أكثر مما تبدو كتعبير مجازي عن حالة من الكمال والتمام مخصصة لله وحده في الواقع[٦] (كما هو عليه الحال لدى أرسطو).

لنحاول على الرغم من كل هذه الصعوبات أن نستخلص الملامح البارزة للتعاليم الأخلاقية لمسكويه. فهي تقدم من وجهة نظر مؤلفها كل التماسك المرغوب (بمعنى أن مسكويه يبدو غير متماسك إذا ما قسنا أقواله بالقياس إلى أقوال أرسطو، نموذجه الأعلى. فهناك الكثير من التغيير والتحريف والفهم الخاطىء والتشتُّت. ولكنه يبدو متماسكاً بالقياس إلى ذاته وعصره وأهدافه الخاصة).

كان منظور مسكويه ومنظور عصره أيضاً يعتبر أن دارسة فكرة السعادة المثلى يتطلب المعرفة المسبقة بما يمثله **الخير المطلق واللذة المطلقة**.

كان الفكر القروسطي يتميز بنزعته السكولاستيكية الدقيقة (أي المدرسانية). نقصد بذلك الاهتمام الزائد عن الحد بالتفاصيل الثانوية والتصنيفات العديدة وبعض الحشو والعادات اللازمة. ولم يكن مسكويه ينجو من هذه النزعات. ولذا راح يستمتع باستعادة ذلك التقسيم الكلاسيكي للخيرات والمنافع. سوف نكتفي هنا بذكر ذلك التقسيم الثلاثي الذي كان موجوداً لدى أفلاطون وأرسطو: فهناك أولاً خير النفس، وهو أساسي وكامل، وهناك ثانياً خير الجسد، وهناك ثالثاً الخير الخارجي، وهذان الأخيران ناقصان لأنهما لا يشكلان غاية بحد ذاتها كما هو عليه الحال فيما يخص خير النفس[٧]. فخيرات النفس تنحصر بلذة التأمل والحكمة والنشاط العقلي الذي تنطوي عليه (أو الفعالية العقلية والفكرية الممتعة والعالية). وأما الخيرات الثانية فتنحصر بإشباع حاجيات الجسد، وبالتالي فيمكن أن تكون نافعة أو ضارة. وأما الخيرات الثالثة فهي مرتبطة بالحظ (أو بالبخت كما يقول مسكويه).

---

(٦) انظر كتاب «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»، الفصل العاشر. ينبغي ألاَّ نخطىء في فهم واقعية أرسطو. أنظر بهذا الصدد كتاب ر. أ. غوتييه المذكور سابقاً، ص ٥٤ وما تلاها. وحول التوتر الخاص بأخلاقه أنظر المصدر ذاته، ص ١٠٥.

(٧) أنظر المراجع التي يقدِّمها غوتييه، ص ٥٧.

وبإمكانها أيضاً أن تكون نافعة أو ضارة وذلك طبقاً لعملية الضبط أو المراقبة التي تمارسها الملكة العاقلة. يقول مسكويه: «فأما السعادة فقد قلنا إنها خير ما وهي تمام الخيرات وغاياتها. والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج معه إلى شيء آخر، فلذلك نقول: إن السعادة هي أفضل الخيرات، ولكنا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أُخَر، وهي التي في البدن والتي خارج البدن».

ثم يقول بعد ذلك بصفحة واحدة: «الخيرات منها ما هي غايات، ومنها ما ليست غايات. والغايات منها ما هي تامة، ومنها ما هي غير تامة. فالتي هي تامة كالسعادة، وذلك أنا إذا وصلنا إليها لم نحتج أن نستزيد إليها شيئاً آخر. والتي هي غير تامة فكالصحة واليسار... وعلى جهة أخرى: الخيرات منها ما هو في النفس، ومنها ما هو في البدن، ومنها ما هو خارج عنهما». ثم يتحدث مسكويه بعدئذ عن أنواع السعادة وهي خمسة برأي الحكيم (أي أرسطو). ويختتم كلامه قائلاً: «فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك» (تهذيب الأخلاق، ص ٩٥).

ولكن هذه السعادة ليست إلا «خيراً وكمالاً لمن أتيح له أن يستمتع بها». فهي سعادة نسبية على الرغم من أن مكوناتها تتضافر وتتساعد كوسائل مفيدة من أجل التوصل إلى «الغاية الأخيرة التي يسعى إليها الجميع». وهذه الغاية الأخيرة هي الخير المطلق.

ولكي يتقدم مسكويه إلى الأمام أكثر في البحث عن تحديد للسعادة فإنه كان مضطراً لحسم مسألة حرجة كان الفلاسفة قد انقسموا[٨] حولها. فهل السعادة مرتبطة بالنفس وحدها كما يقول الفلاسفة السابقون على أرسطو، أم أنها مرتبطة بالبدن أيضاً وبأشياء خارج البدن؟ لنستمع إلى مسكويه يقول: «وأما الحكماء الذين كانوا قبل هذا الرجل مثل فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأشباههم فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها. ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس التي ذكرناها في أول الكتاب وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة، ولا يُحتاج

---

(٨) هذه العقد الرابطة (أو صلات الوصل) التي توضّح مسار العرض والمحاجّة لا توجد نصّياً لدى مسكويه، ولكنها مُتضمّنة حتماً في كيفية ذكره للإستشهادات إلى جانب بعضها البعض.

معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن، وإن الانسان إذا حصّل تلك الفضائل لم يضرّه في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلى بجميع أمراض البدن. أللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وما أشبهها.

وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءاً من الانسان ولم يجعلوه آلة كما شرحناه فيما تقدم. فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم تقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضاً، «أعني الأشياء التي تكون بالبخت والجَدّ». (بمعنى لا تكفي سعادة النفس وإنما ينبغي أن ترافقها سعادة الجسم).

وأما أرسطو فقد رفض كلا الموقفين: الأول لأنه يعني أن الانسان لا يمكن أن يعرف السعادة الكاملة إلا في الدار الآخرة، أي بعد انفصال النفس عن الجسد. وأما الثاني فلأن السعادة هي شيء ثابت لا يتلف ولا يفسد. وبالتالي فلا يمكن أن تكون متوقفة على الصدفة. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «والمحقِّقون من الفلاسفة يحقِّرون أمر البخت وكل ما يكون به ومعه، ولا يؤهِّلون تلك الأشياء لاسم السعادة لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغير». ويرى أرسطو أيضاً أن الانسان مركَّب من بدن ونفس... ويمكنه أن يتوصل إلى السعادة منذ العالم السفلي إذا ما بذل الجهد الكافي للتوصل إلى الدرجة الأخيرة» (تهذيب الأخلاق، ص ٩٦ ـ ٩٩).

أمام كل هذه الاختلافات بين فلاسفة اليونان نلاحظ أن مسكويه يحس بالحاجة إلى التدخل شخصياً في الموضوع والإدلاء برأيه. لنستمع إليه يقول: «ولما كان كل واحدة من هاتين الفرقتين نظرت نظراً ما، وجب أن نقول في ذلك ما نراه صواباً وجامعاً للرأيين»(٩). في الواقع أنه يريد اقتراح مصالحة بين كلتي الأطروحتين، عن طريق المجاورة بينهما وليس عن طريق صهرهما ببعضهما البعض. بمعنى أنه يجاور بين الحقيقة الروحية التي يلتحق الانسان بواسطتها بالملائكة، وبين الحقيقة الجسدية

---

(٩) ينبغي على القارىء أن يلاحظ هذا الحرص الدائم لديه على الجمع بين كلا الرأيين أو الموقفين. وهذا يدل على مدى نفاذ بصره فلسفياً. ولكن للأسف فإنّ وجود نصوص لاهوتية «كالتساعات» لديه يقلّل من أهمية هذا العمق الفلسفي. والواقع أن مسكويه يعبِّر عن فكر أرسطو ولكن من خلال المعجم الأفلوطيني.

التي يلتحق بواسطتها بعالم الحيوانات. (لأن الانسان مركّب من روح وجسد). يقول مردفاً: «إن الانسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تُسمّى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، لأنه مركّب منهما، فهو بالجزء الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم الجسماني السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظمه ويرتبه حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي وأقام فيه دائماً سرمداً في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة.. فالسعيد إذن من الناس يكون في إحدى مرتبتين: إما أن يكون في رتبة الأشياء الجسمانية متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة باحثاً عنها مشتاقاً إليها متحركاً نحوها مغتبطاً بها. وإما أن يكون في رتبة الأشياء الروحانية متعلقاً بأحوالها العليا سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الدنيئة معتبراً بها، ناظراً في علامات القدرة الإلٰهية ودلائل الحكمة البالغة، مقتدياً بها، ناظماً لها، مفيضاً للخيرات عليها، سائقاً لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها وعلى نحو استطاعتها» (تهذيب الأخلاق، ص ١٠٠ ـ ١٠١).

هل ينتقل الانسان من المرتبة الدنيا إلى المرتبة العليا طبقاً لتطور مستمر؟ أم أننا لن نعرف طيلة حياتنا كلها إلا نمطاً واحداً من أنماط السعادة؟ نقول ذلك على الرغم من أننا في الحالة الأولى نطمح إلى المتعة الروحية، كما نطمح في الحالة الثانية إلى المتعة الجسدية وإيصال الجسد إلى مرتبة الكمال والتمام. وأخيراً لماذا لا نعترف بصحة كلام أرسطو الذي يقول بأن السعادة هي سعادة النفس أولاً وبدون أدنى شك، ولكنها سعادة النفس المتضامنة مع الجسد، بل والتابعة له على أكثر من صعيد[١٠]؟

يستشهد مسكويه بنص مهم منسوب إلى الحكيم (أي أرسطو) يعالج فيه «كلتا مرتبتي السعادة اللتين ذكرناهما آنفاً»[١١]. إنه يستشهد به بالكامل وبنوع من الفخر والثقة بالنفس لأنه أول من اكتشفه. يحصل ذلك كما لو أنه يكتشف وثيقة ثمينة خفيت على أعين الآخرين. في الواقع أنه عبارة عن شهادة تشتمل على خليط من الأطروحات المختلفة التي ذكرناها للتوّ بخصوص مسألة السعادة، وذلك طبقاً

(١٠) بما أن الفلاسفة العرب ـ المسلمين آنذاك لم يكونوا مطلعين على تطور علم النفس لدى أرسطو، فإنهم كانوا عاجزين عن طرح المسألة بنفس الدقة التي نطرحها بها الآن. على العكس فإن المواقع المختلفة التي اتخذها المعلم الأول قد حبّذت عملية «الجمع والتوفيق».

(١١) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص ١٠٣ ـ ١٠٩. وانظر تعليقاتنا وهوامشنا في الترجمة.

لمجريات المنهجية التي كانت سائدة في الفترة ما بعد الأفلوطينية. وهكذا يمكن للفيلسوف العربي أن «يبرهن» بواسطة هذه الوثيقة على أن السعادة القصوى هي عبارة عن ذروة التقدم المتدرج لفعل الفضيلة (أو ذروة الصعود المتدرج للانسان في مراتب الفضيلة). لنستمع إلى مسكويه ملخصاً كلام أرسطو: «قول أرسطوطاليس في مراتب السعادة». وهاتان المرتبتان هما اللتان ساق الحكيم الكلام إليهما واختار المرتبة الأخيرة منهما، وذلك في كتابه المسمى «فضائل النفس». وأنا أورد ألفاظه التي نقلت إلى العربية بعينها. قال: أول رتب الفضائل التي تسمى سعادة أن يصرف الانسان إرادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس». بمعنى آخر فإن الحكيم يحرص على تحرير النفس من الأشياء المحسوسة التي تضغط عليها وتجعل مخاطر الأهواء والشهوات المفرطة تحيق بها. إن الصعود الذي يتم على هذا النحو يمكن أن يصل إلى مستويات مختلفة بحسب طبيعة البشر وعاداتهم، وبحسب مدى علمهم وقوة بصيرتهم أو فهمهم، الخ... وأما السعادة القصوى فهي حكر على الحكيم الذي بلغ ذروة الحكمة يقول مسكويه: «وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الانسان كلها أفعالاً إلٰهية. وهذه الأفعال هي خير محض، والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعل من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه. وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها...» (المصدر السابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧).

نحن نعلم أن مفهوم الفعل غير المتعالي (أو غير الإلٰهي)، أي الفعل الذي تنحصر غايته في ذاته، يمثل إحدى السمات الأساسية لتعاليم أرسطو. وأما التأمل (أو المشاهدة بحسب اللغة العربية الكلاسيكية) فهو يشكل الفعالية المحبوبة والممارسة من أجل ذاتها فقط. وهي تشكل ذروة الحكمة الحقيقية. والعقل الإلٰهي المعتبر لبّ الانسان وجوهره (أو ذاته) إذ يستسلم لها ويمارسها فإنه يتصرف كما الخالق ذاته وذلك «بسبب جوهره وليس بسبب شيء آخر خارجي عليه». لقد هضم مسكويه تماماً هذا المفهوم الأرسطوطاليسي الذي يذكّرنا به في كل مرة يلجأ فيها إلى تحديد الفلسفة[١٢]. ولكن النصوص الأفلاطونية الجديدة التي يستخدمها من أجل شرح فكرة الخير المحض تجبره على الخروج عن خط أرسطو وإعادة إدخال التعالي، وكذلك إعادة إدخال الغموض الخاص بالعلاقات بين النفس والجسد في السعادة القصوى. يقول صاحبنا: «فإذا بلغ الانسان إلى غاية هذه السعادة ثم فارق

(١٢) أنظر «الهوامل والشوامل»، الصفحات ١٨١، و٣٢٦، ٣٢٧.

بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة، وتجرد بنفسه اللطيفة التي عُنيَ بتطهيرها وغسولاتها من الأدناس الطبيعية لأخراه العليّة، فقد فاز وأعدَّ ذاته للقاء خالقه عز وجل إعداداً روحانياً، ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته، ولا شوق إليها لأنه قد تطهَّر منها وتنزَّه عنها ولم تبقَ فيه إرادة لها ولا حرص عليها، وقد استخلصها لجوار رب العالمين ولقبول كراماته وفيض نوره الذي كان غير مستعدٍّ له ولا فيه قبول من عطائه. ويأتيه حينئذ السمح الذي وُعِدِ به المتّقون والأبرار مما سبق الإيماء إليه مراراً في قوله عز وجل: «فلا تعلم نفسٌ ما أُخفي لهم من قرّة أعين» وفي قول النبي عليه السلام: «هناك ما لاعين رأيت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[١٣] (تهذيب الأخلاق، ص ١١٠ ـ ١١١).

هكذا نجد أن مسكويه قد عاد إلى عادته القديمة في الاستسلام للتدفُّق الغنائي والشاعري الذي يتكرر في كتاباته من حين لآخر كاللازمة الموسيقية. وهكذا يموضع التحليلات الوضعية (أو العلمية المحضة) التي أوردها أرسطو في «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»داخل الأفق الصوفي. وهنا يكمن التحوير الأساسي الذي أجراه الفلاسفة المسلمون على فكر أرسطو. فهم يقتلعونه من مادّيته أو تجريبيته العلمية ويسبغون عليه الصبغة الدينية. صحيح أنهم يتفقون معه على القول بأن الخيرات الخارجية ضرورية لتوافر السعادة القصوى ورسوخها. ولكنهم يضيفون بأن هذه السعادة لا تقبل «بإشباع الحاجيات الضرورية للجسد ولبقية الملكات الفيزيقية والنفسانية». هكذا نجد أن المنظور الديني هو من الهيمنة على مؤلفنا بحيث أنه لم يعد يرى في دحض مشكلة «صولون» إلا مناسبة للقول «بأن أرسطو يؤمن بخلود النفس والبعث أو النشور»[١٤]!...

إن نتيجة هذا التذبذب هو أننا لا نستطيع التوصل إلى تحديد متماسك للسعادة

---

(١٣) هذا المقطع يمثّل نمطاً تلفيقياً شائعاً جداً لدى الصوفية والفلاسفة. ولا ريب في أن تأثير البعد الصوفي للأفلوطينية يتّخذ هنا أهمية حاسمة. فيما يخص هذا البعد أنظر كتاب ب. هادو «أفلوطين أو بساطة النظرة»، منشورات بلون، ١٩٦٣. وانظر أيضاً بحث فريد جبر «نشوة أفلوطين وفناء الغزالي»، منشور في مجلة ستوديا إسلاميكا، المجلد السادس، ص ١٠١ وما تلاها.

- **P. Hadot:** Plotin ou la simplicité du regard, plon, 1963.

- **F. Jabre:** L'extase de Plotin et le fana de Gazâli, in S.I, VI, p. 101.

(١٤) أنظر ترجمتنا، ص ١١٦ ـ ١٢٠. لقد اعتمد صولون على الثنائية التشاؤمية لكتاب «فيدون» لأفلاطون وقال بأن السعادة هي من خصائص النفس ولا يمكن أن تؤثر عليها آلام الجسد. (فالجسد لا علاقة له بالسعادة).

القصوى إذا ما اكتفينا بالنصوص وحدها (أي نصوص مسكويه المتعلقة بالموضوع). ويمكننا أن نختار أحد تأويلين: فإما أن نقول بأن السعادة القصوى هي تلك التي تتوصل إليها النفس بعد موت الجسد (وهذا الموقف يندرج ضمن المنظور الثنوي التشاؤمي لأفلاطون، والذي كان قد عبَّر عنه في كتاب «فيدون» Phédon). وأما أن نقول مع أرسطو بأن السعادة هي عبارة عن فعل محض يحصل على مستوى العقل، ولكن المرء لا يتوصل إليه إلا عن طريق الممارسة الفاضلة التي تحصل على مستوى النفس والجسد في آن معاً. سوف نرى فيما بعد أن مسكويه إذ يتساءل عن مدى تماسك السعادة وديمومتها ـ أي المتعة واللذة في الواقع ـ فإنه يميل نحو الحل الأفلاطوني بالأحرى (أي الحل القائل بسعادة النفس فقط واحتقار الجسد ومتعه).

كانت عقيدة المتع أو اللذات قد شهدت لدى الاغريق تنظيرات عديدة ذات صلة وثيقة بمختلف الأنظمة الميتافيزيقية التي بُلوِرت منذ عهد أفلاطون بشكل خاص. فأمام ظاهرة الميل الطبيعي للبشر إلى حياة الشهوات، هذا الميل الذي اتخذه الشعر آنذاك كأحد موضوعاته الأساسية، لم يكن أمام الفيلسوف من بدّ إلا أن يتدخل لكي يشرح مفهوم اللذات ويموضعه ضمن الإطار العام.

وكما هو غليه الحال فيما يخص جميع المسائل المهمة فإن مسكويه قد وجد أمامه أدبيات ضخمة وغزيرة تستطيع الرد على تساؤلاته وحيرته. وكانت هذه التساؤلات قد ازدادت حدة بعد انتصار حياة البذخ والمتع الحسيَّة في العواصم البويهية (في قصور الملوك والأمراء والوزراء والأثرياء والكبار بشكل عام). وكانت إدانته لحياة البذخ والترف هذه عنيفة جداً. فقد كان يعتقد أنه يؤدي رسالته كفيلسوف إذ يذكُر القادة بماهيّة المتعة الحقيقية[١٥] ونلاحظ أن هذا المقصد موجود بشكل ضمني في الصفحات الأكثر سطوعاً وحيوية من كتاب «تجارب الأمم». ولكنه يؤكد نفسه بكل وضوح أيضاً في مقطعين أساسيين من كتاب «تهذيب الأخلاق» و «رسالة في اللذات والآلام». فهذان النصان يقولان لنا بأن هناك نوعين من اللذة. فهناك أولاً اللذة السلبية (أو المنفعلة)، العَرَضية، الحسِّيّة، الحيوانية، وبالتالي الناقصة والرديئة

(١٥) حول تطور هذا المفهوم أنظر بحث أ. ج. فيستوجيير: «عقيدة المتعة من الحكماء الأوائل إلى أبيقور». منشور في مجلة العلوم والفلسفة واللاهوت، ١٩٣٦، عدد XXV، ص ٢٣٣ ـ ٢٦٨. وانظر أيضاً مقدمتنا لرسالتين لمسكويه، ص ١٠ ـ ١٢.

- **A.J. Festugière:** La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure, in Revue. Sc. Philo. Théo. 1936/xxv, pp. 233-268.

بطبيعة الحال. وهناك ثانياً اللذة الفاعلة، الأساسية، العقلية، الإلهية، وبالتالي الكاملة والجيدة. الأولى هي تلك التي يشترك بها الانسان والحيوان، وهي مرتبطة بشهوات نفسين حيوانيتين. نقصد بالأهواء هنا شهوتين أساسيتين: شهوة النزق والغضب، والشهوة الحسية من جنسية وغيرها. ولهذا السبب فإن هذا النوع من اللذات متغير لا يدوم، أو قل إنها ديمومة الحاجة ذاتها. بل ويمكن أن تتحول هذه اللذة إلى ألم وتخفض الانسان إلى مستوى أدنى من مستوى البهيمة إذا ما أسرف في إشباع هذه اللذة وتجاوز الحدود الطبيعية للحواس. وبالتالي فإن أولئك الذين يقولون بأن الكمال والسعادة القصوى بالنسبة للانسان يكمنان في البحث عن المتع واللذات الحسية هم أشخاص يقلبون عكسياً النظام الحقيقي للقيم. فهم ينقصون من قدر النفس الشريفة التي ينتسبون بواسطتها إلى مرتبة الملائكة. ويقصد مسكويه بالملائكة هنا تلك المخلوقات التي تحررت من كل الحاجيات. يقول مسكويه مصوراً اللذات الحسية ومحدداً موقفه منها تحت عنوان: «كمال الانسان ليس في اللذات الحسية». و«سيظهر عند ذلك أن من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته وأقصى سعادته فقد رضي بأخسّ العبودية لأخسّ الموالي، لأنه يصيِّر نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبداً للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذه الحال» (تهذيب الأخلاق، ص ٥٣). إن مسكويه لا يستعيد هنا فقط بعض الأفكار الكلاسيكية ويتبناها لحسابه الخاص (أي أفكار الأخلاقيين القدماء). وإنما هو يشير ضمنياً إلى شريحة اجتماعية واسعة في عصره، شريحة لا همَّ لها إلا البحث عن المتع والشهوات الحسية. وبالتالي فكلامه يدل على واقع محسوس وليس مجرد تنظير معلَّق في الفراغ. لنستمع إليه أيضاً: «وقد ظنّ قومٌ أن كمال الانسان وغايته هما في اللذات الحسية، وأنها هي الخير المطلوب والسعادة القصوى، وظنوا أن جميع قواه الأخرى إنما رُكِّبت فيه من إجل هذه اللذات والتوصل إليها... وهذا هو رأي الجمهور من العامة الرعاع وجهَّال الناس السقَّاط، وإلى هذه الخيرات التي جعلوها غاياتهم تشوقوا عند ذكر الجنة والقرب من بارئهم عز وجل، وهي التي يسألونها الرب تبارك وتعالى في دعواتهم وصلواتهم. وإذا خلوا بالعبادات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها، فإنما ذلك منهم على جهة المتاجرة والمرابحة في هذه بعينها، كأنهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات منها ليبلغوا إلى الباقيات. إلا أنك تجدهم مع هذا الاعتقاد وهذه الأفعال، إذا ذكر عندهم الملائكة والخُلُق الأعلى الأشرف وما نزههم الله عنه من هذه القاذورات، علموا أنهم بالجملة أقرب إلى الله عز وجل وأعلى رتبة من

الناس، وأنهم غير محتاجين إلى شيء من حاجات البشر، بل يعلمون أن خالقهم وخالق كل شيء تعالى الذي تولّى إبداع الكل هو منزه عن هذه الأشياء متعال عنها غير موصوف باللذة والتمتع مع التمكن من اتخاذها لنفسه، وأن الناس يشاركون في هذه اللذات الخنافس والديدان وصغار الحشرات والهمج من الحيوان، وإنما يناسبون الملائكة بالعقل والتمييز. ثم يجمعون بين هذا الاعتقاد والاعتقاد الأول، وهذا هو العجب العجيب» (تهذيب الأخلاق، ص ٥١).

إن هذا النقد للورع الشعبي والعقائد الشعبية يبرهن إلى أي مدى يمكن للفلسفة أن تغيِّر العقليات. فالسعادة القصوى التي وُعِد بها المؤمنون ليست مادية كما يتوهم «الجهلة» والرعاع الذين يأخذون القرآن على حرفيته. (أنظر وصف الجنة والحور العين والأنهار من عسل أو لبن، الخ..). فهذه الأشياء ليس لها إلا قيمة رمزية أو إيحائية بالنسبة لمسكويه. إن وظيفتها تكمن في الإيحاء بما «لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» كما يقول الحديث البنوي[١٦]. وذلك لأن هناك فرقاً جوهرياً بين اللذات الجسدية التي ليست إلا «عودة إلى الحالة الطبيعية البهيمية أو استراحة يخلّفها الألم وراءه»[١٧]، وبين اللذة المطلقة التي ليست إلا التلذُّذ الدائم للعقل بعد أن يكون قد تحرر من كل الأعراض المادية وتفرّغ كلياً للتأمل. وتحديد مسكويه «للملذات باعتبارها كمالات» لا ينبغي أن يخدعنا، وذلك لأنه يوجد نوعان من الكمال لا نوع واحد: الكمال النسبي والكمال المطلق. فمثلاً عندما يأكل الحيوان ويشرب وينام حتى يشبع، فإنه يشعر «بلذة طبيعية» مقصودة كغاية طبيعية، ولكن وظيفتها محصورة بالحفاظ على توازن الجسد. وبالتالي فهو يتوصل عندئذ، وعلى مستواه، إلى بعض الكمال أو بعض الخير وبالتالي فهو كمال نسبي. وأما النفس العاقلة، فعلى العكس من ذلك، تكون مفعمة بعشق «الكمال المطلق والحقيقي». وهذا العشق يزداد لهيباً وقوة كلما شبع وارتوى، وذلك على عكس النزاع أو الشهوة أو المحبة التي تزول عندما تشبع. ويرى مسكويه أن التراتب الهرمي للملذات يتناسب تماماً مع التراتب الهرمي للخيرات، وهذه الأخيرة مرتبطة بالتراتب الهرمي للموجودات (أو للكائنات). لنضرب على ذلك مثلاً التراتب

---

(١٦) هذا الحديث كثيراً ما يستشهد به الفلاسفة كما الصوفية. في الواقع أنه عبارة للقديس بولس الرسول (Epi. Cor. I, ii, 9). ولدى الغزالي تلخص هذه العبارة كل المعرفة عن طريق المكاشفة. أنظر «تهذيب الأخلاق» ص ٦٢ و٨٦.

(١٧) أنظر «تهذيب الأخلاق» ص ٥٢، و «رسالة في اللذات»، ص (١) وما تلاها.

الهرمي للملذات الحسية. نلاحظ أن أدناها مرتبة هي تلك المتعلقة بحاسة اللمس والذوق، وذلك لأنها تعتمد كلياً على الاحتكاك المادي أو التماسّ. هذا في حين أن حاستي السمع والبصر هما الأكثر كمالاً والأعلى مرتبة وذلك لأنهما تخصان الإدراكات الجسدية والإداركات الروحية في آن معاً. وأما موضوع الرغبة الأكثر كمالاً (أو المعشوق الأكثر كمالاً بحسب لغة مسكويه) فهو الخير المطلق. وأما العشق الأكثر كمالاً فهو ذلك الذي ينفصل عن كل شيء لكي ينشغل فقط بمعشوقه الوحيد... ينتج عن ذلك بالضرورة أن اللذة الأكثر شرفاً وكمالاً هي تلك التي نشعر بها عندما نتأمل في الخير المطلق بعقولنا وعندما نشتهيه من أجله هو ذاته وليس من أجل شيء آخر غيره. يقول مسكويه: «فإذن نحن لما قد بيّنا أن تكون اللذة الكاملة إدراك العاشق عشقاً أكمل بإدراكٍ أكمل معشوقاً أكمل، ولأن الادراك الأكمل هو الإدراك العقلي والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق، والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق وتوفُّر العشق كله من غير تقسيم على عشائق كثيرة، وجب أن يكون أشرف اللذات وأكملها لذةً» من ادرك الخير المطلق بعقله وكان عاشقاً له لذاته لا لغيره.

قال: ولأن الخير المطلق هو الله تعالى وكانت اللذة إنما كانت لذة لأنها خير، إذ كانت اللذات على ما قلنا كمالات والكمالات كلها خيرات وكان أكمل اللذات الكمال الأكمل والخير الأكمل، وكان الله تعالى هو الكمال الأكمل والخير الأكمل، وجب أن يكون سبحانه هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذة بالفعل ولم تكن قط لذة بالقوة» (رسالة في اللذات والآلام، ص ٣).

إن هذا التصور لمفهوم اللذة لا يجهل أطروحة أرسطو التي تقول بأن لكل كائن كماله الخاص الذي يتمثل في إنجاز مهمة معينة متلائمة مع جوهره. هكذا نجد مثلاً أن هناك مهمة خاصة بالنبات، وهي تتطلب إنجازاً متقناً، وكذلك الأمر بالنسبة للحصان والنّجار والعازف على الناي، الخ... واللذة تصاحب بالضرورة هذه الفعالية الخاصة التي يتوصل كل كائن بواسطتها إلى تحقيق ذاته، إلى أن يصبح هو هو. ولكن مسكويه يستخدم هذا التفسير لكي يمجِّد بشكل خاص مفهوم العمل الكامل أو المتقن الخاص بالنفس العاقلة. نقصد بذلك لكي يمجِّد الجهد الذي ينبغي على النفس أن تبذله لكي تقترب من الله، ولكي تشبهه، ثم أخيراً لكي تتّحد به أو معه. وهكذا تترك عالم الطبيعة لكي تنتقل إلى عالم العقل. يقول مسكويه: «وقد سمّى الحكماء عالم الطبيعة عالم الآلام لأنه عالم الحركة، وسموا عالم

العقل عالم اللذات لأنه عالم السكون»[18] (المصدر السابق، ص ٦).

إن التناغمات الموسيقية إذ تكشف للنفس «النِسَب» التي تعبّر عن النظام الإلٰهي قد سهّلت عليها الانتقال من عالم إلى آخر، وذلك لأنها تقوّي من رغبتها في القطع مع الحقائق المادية. يقول مسكويه أيضاً: «وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها، فألقت بصرها نحو العقل الفعال ثم اتحدت به وأيدها حينئذ العقل الفعال وجذب بصيرتها فقرَّ بها من تلك الصور الإلٰهية التي كانت عشائقها وأشواقها، فاتجهت إليها من غير توسط لحميّ ولا صوت ولا نغم وسكنت السكون التام والتذَّت اللذة التامة إذ قد أدركت غاية مطلوبها... وهذه الغاية هي الثواب الموعود والمقام المحمود في دار الخلود التي دعا إليها الأنبياء ودلّ عليها الحكماء»[19] (المصدر السابق، ص ٨).

هكذا تبدو السعادة العليا بمثابة توصل النفس إلى هذا الكمال الأقصى الذي يتطابق مع الخير المحض، أي مع الله. وهذه الحالة تصحبها بالضرورة علامة السعادة التي هي اللذة المطلقة. وذلك لأن العقل، كما الله، يكتشف نفسه من خلال ممارسته لفعاليته الخاصة. وتتحقق صحة ذلك من خلال وجهة نظر التماسك الذاتي الذي يؤسس أحلام اليقظة الفكرية للمؤلف. ولكن إذا ما حاولنا البحث عن تماسك موضوعي[20]، فإننا نجد أنفسنا مضطرين للإعتراف بأن المشكلة التي يطرحها دور الجسد ومصيره أو بالأحرى الانسان ككل بصفته مركباً من جسد

---

(١٨) أنظر كتاب ج. بران «الأبيقورية» أو عقيدة الإنغماس في الملذات. ص ٩٢ وما تلاها. يرى أبيقور أن المتعة الحقيقية التي نجدها في الراحة أو الإستراحة هي واحدة من أربعة أسباب للسعادة المستقرة والنهائية. وأما فيما يخص تأثير الفلسفة الأبيقورية فانظر «تهذيب الأخلاق»، ص ٥٠ ـ ٥٥.

- **J. Brun:** L'Épicurisme, pp. 92.

(١٩) حول دور الموسيقى في صعود النفس، أنظر كتاب ي. موتسوبولس: «الموسيقى في أعمال أفلاطون»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٨. وأنظر بحث أ. شيلواح «رسالة في الموسيقى لإخوان الصفاء»، منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، ١٩٦٤، عدد (١) ١٢٥ وما تلاها. ويمكن للقارىء أن يجد في كتاب بيير هادو المذكور آنفاً العديد من النصوص الأفلوطينية التي يمكن أن تكون قد أثرت على مسكويه.

- **E. Montsopoulos:** La musique dans l'œuvre de Platon, P.U.F, 1958.

- **A. Shiloah:** L'Épitre sur la musique des Ihwan al-Safa', in R.E.I, 1964/1, p. 125.

(٢٠) ولكن بما أن طابع الفلسفة العربية ـ الإسلامية هو ما هو عليه فهل لنا الحق في أن نبحث عن تماسك داخلي كهذا؟

ونفس وعائشاً في المجتمع، أقول إن هذه المشكلة لا تزال عالقة دون حل. إن مصطلحات من نوع السعادة العليا، الخير المحض، الخير الأعلى، اللذة المطلقة هي في المجال الأخلاقي ـ الميتافيزيقي، تشكل المقابل لتلك المصطلحات التابعة للمجال «الانطو ـ لوجي» والتي تتمثل في المحرِّك الأول، العلّة الأولى، الأول، الواحد. فكل هذه المصطلحات تُستخدم من قبل الانسان لكي يُسقط على الله، أي على الملاذ الأخير، جميع أنواع المخاوف والشكوك والقلق والفضول المعرفي والجرأة الاقتحامية والرفض والآمال والمطامح، الخ. وكل هذه أشياء يعانيها الانسان مع نفسه أو مع الآخرين أو مع العالم، ولكنه لا يجد أمامه وسيلة إلا أن يسقطها على الله عساه يعينه على حلها أو مواجهتها. ولكنها كلها أيضاً تؤبّد ذلك العمق الانطولوجي للمخلوق التوّاق دائماً إلى الاتحاد بخالقه.

شروط التوصل إلى السعادة

عندما يتعلق الأمر بتحديد شروط التوصل إلى السعادة العليا فإن الضرورات الجسدية والسياسية تفرض نفسها بكل قوة. فهنا نجد الانسان أمام ضعفه وشهواته وأهوائه ومطامحه وأمراضه الجسدية والنفسية. وهناك سلاحان إضافيان لمواجهة هذه العقبات التي تعترض طريق الكمال بالنسبة للانسان. هذان السلاحان هما: العمل الفاضل، والطبّ الروحي.

العمل الفاضل

إن ممارسة الفضيلة هي عمل تهيمن عليه كلياً فكرة العدل أو العدالة. ومسكويه إذ ينص على ذلك يظل تابعاً لأفلاطون من حيث التوجه العام، ولأرسطو فيما يخص بعض التحديدات والتشخيصات الخاصة. وبالتالي فلكي نحترم مساره الفكري فإنه ينبغي علينا أن ننطلق من دراسة هذه العدالة التي سنلتقي بها بعدئذ بصفتها التعبير المثالي عن فضائل النفس وتوازن المجتمع.

العدالة

يبدو أن مسكويه هو الفيلسوف العربي الوحيد الذي نصّ على أولوية مفهوم

العدالة، وذلك ضمن الخط الأفلاطوني[٢١]. ففي «الهوامل والشوامل» يرد على سؤال بخصوص هذه النقطة ويلفت انتباه محاوره أي التوحيدي إلى أن الموضوع لم يحظ قبله بأي دراسة شمولية مرضية. وهذا ما يفسر لنا سبب كتابته «لرسالة في ماهيّة العدل»[٢٢].

فبحسب هذا الكتيِّب الصغير فإن العدالة تبدو وكأنها دواء بديل عن الخير المحض. ويمكن للروح ـ أو للانسان ـ أن يصل إليها عن طريق اختراعات العقل المتمثلة بالعدد والوزن والقياس. وبفضل أهميتها الكونية فإنها تشكل إحدى نقاط الانطلاق الممكنة لبناء الحكمة كلها (أي الفلسفة كلها). ونحن نجد العدالة على مختلف المستويات الأساسية التي تحدد نقاط العبور من الواحد إلى المتعدد. فالعدالة ذات تنظيم مراتبي هرمي أيضاً. هكذا نجد أنه على مستوى الواحد تتموضع العدالة الإلهية التي تمثل التعبير عن **الوحدة** وعن **الوجود الكامل**. وإذا ما نزلنا مرتبة ما في السلم الهرمي للعدالة وجدنا العدالة الطبيعية بالمعنى الذي حددناه سابقاً لكلمة طبيعة. وهي تتمثل بوحدة الأجرام السماوية و«المساواة بين جميع الأجسام الدنيا التي تحيط بنا». ثم ننزل بعد ذلك درجة إلى الأسفل لكي نلتقي بمستوى الانسان، وهنا نجد أن العدالة هي نتيجة **الاختيار** (أي الخيار الحر بلغتنا اليوم). وهذه العدالة تتمثل بالتوازن القائم بين الملكات الثلاث للنفس، ثم ننزل درجة أخيرة إلى الأسفل لكي نلتقي بالعدالة الوضعية، وهي تتمثل بالتعويض المتساوي أو المتكافىء فيما يخص التبادلات التجارية أو غيرها. إن النمطين الأخيرين من العدالة يرجعان مباشرة إلى العمل الفاضل. ولكن من المهم أن نلاحظ أن الحياة الأخلاقية كلها هي عبارة عن جهد يقوم به الانسان لكي يتوصل إلى استملاك العدالة الإلهية، وبالتالي إلى تحقيق الوحدة عن طريق النسبة، وكذلك تحقيق المساواة والتوازن. هكذا يرى مسكويه مثلاً أن عالم الكيمياء الذي ينهمك في علم الموازين ينجز عملاً أخلاقياً وسياسياً وطبيعياً وإلهياً في آن معاً. لماذا؟ لأنه يهدف إلى الاقتراب من مختلف أنماط العدالة المذكورة آنفاً. وبما أن الفلسفة الأفلاطونية تلتقي بالدين من خلال تشابهات عميقة[٢٣]، فإنها تتخذ هنا كل أبعادها ومعانيها وتمارس تأثيرها بأكبر قدر ممكن من

---

(٢١) أنظر مقدمتنا لتحقيق «رسالة في العدل».

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٢٣) نقول ذلك ونحن نفكر هنا بذلك الموضوع الذي يهيمن على الوعي الإسلامي: موضوع المهدي. وهو الشخص الذي سيملأ الدنيا عدلاً عند ظهوره. كما ونفكر بكل تلك التعاليم القرآنية المتركزة=

الفعالية. فهذه الفلسفة تقول بأن هناك تشابهاً في البنى بين ثلاثة أشياء: نظام العالم، وتركيبة النفس، وتنظيم الدولة أو المجتمع. يقول الفيلسوف الفرنسي فرانسو شاتلية بهذا الصدد ما يلي: «إن الكون المرتَّب جيداً» وبشكل هندسي رائع يقدم نوعاً من الخطة والديناميكية الناظمتين اللتين تبيّنان لنا كيف يمكن أن يتشكل المناخ السياسي والعالم الفردي، كلٌ بحسب خصيصته وفضيلته. إن مشكلة السلوك الانساني تطرح نفسها داخل هذا الاطار بالذات. بمعنى إن السلوك الحسن أو الرديء هو ذلك الذي يتم بشكل ما داخل إطار الكون بالمعنى الفلسفي للكلمة، أي بوصفه نظاماً متناسقاً ومرتباً على أحسن الترتيب. إن السلوك يعني عندئذ الانخراط السياسي ضد جوهر الدولة أو معها، والتكفُّل بتبريز هذا المبدأ أو ذاك عن طريق اعتناقه في النفس. باختصار فإن السلوك يعني أن تحاول فرض النظام على كافة المستويات الثلاثة، هذا النظام الذي يوحي لنا تناسق طبيعته وانسجامها بأنه هو **النظام حقاً**[٢٤]».

وعندما تتغلغل فكرة العدالة الكونية هذه إلى أعماق الانسان (بالمعنى المثالي والأفلاطوني لكلمة «فكرة»)، فإنها تصبح عندئذ صلة الوصل الحية بين العالم العلوي والعالم السفلي. إنها تصبح عندئذ التجسيد الكامل للخير والحق وتخلع مضموناً محسوساً على تلك المثالية الأفلاطونية التي نميل اليوم إلى اختزالها إلى مجرد رؤيا أسطورية. أسطورية؟ نعم، ولكن بشرط أن نعيد إلى الأسطورة كامل معناها ووظيفتها الإيحائية والتكوينية والتحريكية للوجود البشري. (وليس اعتبارها مجرد خرافة أو شعوذة لا معنى لها إن كلمة أسطورة مأخوذة هنا بالمعنى الايجابي والمليء للكلمة).

وليس من قبيل الصدفة أن يكون مسكويه قد ركز أكثر من غيره من الفلاسفة[٢٥] العرب المسلمين على أولوية هذه الفكرة. فقد كان مهووساً بالمثال الإيراني للحاكم العادل وبالصورة العالية للإمام، مولى العدالة، وكذلك بالمشهد

= على الله العادل أو عدالة الله. أنظر بهذا الصدد كتاب د. راهبار «إله العدالة: دراسة للعقيدة الأخلاقية في القرآن»، لايد، ١٩٦٠.

- **D. Rahbar:** God of Justice, a study of the ethical doctrine of the Qur'an, Leyde, 1960.

(٢٤) أنظر كتاب فرانسوا شاتليه «أفلاطون»، منشورات غاليمار، ١٩٦٥، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

- **F. Châtelet:** Platon, Gallimard, 1965, pp. 194-195.

(٢٥) ولكن أنظر مع ذلك كل تلك الأدبيات الغزيرة الموضوعة تحت إسم جابر بن حيان ونظرية الميزان.

اليومي للمدينة الضالّة والفاسدة (إشارة إلى الأحوال السياسية والاجتماعية المضطربة في عصره). وعلى غرار سلفه الأكبر أفلاطون، فإن مسكويه كان ميالاً إلى الفكرة التي تقول بضرورة تجاوز الطابع العَرَضي أو الحدثي للتاريخ وذلك عن طريق ربط السلوك الأخلاقي والسياسي بالتعالي (بمعنى أن الأحداث المرعبة في عصره جعلته يهرب من التاريخ الواقعي اليومي ويلقي بنفسه في أحضان المطلق والمثاليات والتعالي). وعندما تحدث عن فعالية كلٍّ من الحب والعدالة ودورهما في المجتمع فإنه اعترف بأن الحب، إذا ما وجد، يضمن شيوع المساواة والتعاطف بين المواطنين، ولكن مثل هذه النتيجة لا تخص إلا العلاقات البشرية. ونحن نعلم أنه لا يمكن اختزال الانسان إلى مجرد وظيفته الاجتماعية، ووحدها العدالة يمكن أن تقدم له معنى **عقلانياً** يفهِّمه رسالته الإلٰهية وعلاقاته مع كل الخلق (أو كل المخلوقات). يقول فيلسوفنا:

«فأما العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها. وإنما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها. ولما كانت العدالة توسطاً بين أطراف وهيئة يُقْتَدَر بها على ردّ الزائد والناقص إليه صارت أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى، وكل كثرة لا ينظمها معنى يوحّدها فلا قوام لها ولا ثبات. والزيادة والنقصان، والكثرة والقلّة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما. والاعتدال هو الذي يرد عليها ظل الوحدة ومعناها، وهو الذي يلبسها شرف الوحدة، ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطراب الذي لا يُحَدّ ولا يُضبَط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات» (تهذيب الأخلاق، ص ١٣٢ ـ ١٣٣).

تكمن ميزة هذا النص في أنه يشتمل على كل المصطلحات والتعابير التي ستتيح لنا، إذا ما درسناها جيداً، أن نفهم التحليلات التي يقدمها المؤلف عن العدالة في النفس والعدالة في المجتمع (أو في الدولة).

العدالة في النفس

كان أرسطو حريصاً على تجاوز التحليلات الفردية، أي التحليلات التي لا تنطبق

إلا على الانسان وحده. ولهذا السبب فقد تخلى عن المخطط الأفلاطوني الذي يقول بوجود ثلاث نفوس مرتبطة بالفضائل الأربع الأساسية. ولكن تقسيمه للنفس (في كتابه علم الأخلاق) إلى قسم فكري أو علمي يهدف إلى تحصيل المعرفة، وإلى قسم عملي يهدف إلى الانخراط في التطبيق والممارسة، لم يمنعه من الحفاظ على الفكرة الأساسية لأستاذه أفلاطون. ومن المعلوم أن هذه الفكرة هي التي توجه العمل الفاضل أو تسيطر على فعالية الفضيلة. لنستمع إلى أرسطو يقول في «كتاب رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» (IX، ٨، b ١١٦٨، ٣١ ـ ٣٣): «وكما أن الدولة أو أي تجمع منظَّم هو أولاً، وباعتراف الجميع، الرأس المدبِّر فيه، فإن الانسان هو أولاً وقبل كل شيء الرأس المدبِّر فيه[٢٦] (أي عقله أو نفسه)».

إن المفسرين الأفلاطونيين الجدد، وعلى إثرهم المفكرين القروسطيين، قد وجدوا في هذا الكلام تبريراً للعودة إلى التقسيم الثلاثي الأفلاطوني. وذلك لأن هذا التقسيم يقدم لهم بشكل خاص ميزة التعبير عن تعاليم مشتركة لدى الأديان التوحيدية ولدى الحكمة (أو الفلسفة)[٢٧] في آن معاً. وهم يستعينون للتعبير عن ذلك بالمجازات الأدبية الشديدة الإيحاء والدلالة. (ومن المعلوم أن همّهم كان يكمن في الجمع بين تعاليم الدين وتعاليم الفلسفة).

ومسكويه، من جهته، يؤسس كل نظامه الأخلاقي ـ السياسي على هذا التقسيم السهل والمريح فعلاً لأنه يتلاءم مع كل ما قلناه سابقاً عن الحقيقة الميتافيزيقية للنفس، وعن فيزيولوجيا الجسد. يضاف إلى ذلك أن هذا التقسيم يتيح له أن يفسر التجاذب المستمر ـ أو التوتر أو التمزُّق ـ الذي يحس به كل إنسان بمجرد أن يستيقظ في نفسه الوعي الأخلاقي. إنه يتيح له أن يفهم ذلك دون الدخول في تأويلات وحيثيات معقدة جداً. إن النفس التي هي مبدأ الحركة والحياة تتجلى حقاً لدى الانسان على هيئة ثلاث قوى أو ملَكات. وهذه القوى تدعى أيضاً النفس عن طريق تعميم أو مدّ المصطلح الأساسي عليها. يقول مسكويه: «وقد تبين للناظر في أمر هذه النفس وقواها أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، أعني القوة التي بها يكون الفكر

---

(٢٦) أنظر إستشهادات عديدة أخرى تمشي في هذا الإتجاه في كتاب ر. أ. غوتييه المذكور سابقاً، ص ٤٣ ـ ٤٥.

(٢٧) يستعيد الغزالي هذا المخطط (أو الجدول) في «كتاب الأربعين» ص ٧١، ١٧٧ ـ ١٧٩، طبعة القاهرة بدون تاريخ. وأمّا فيما يخص موقف المسيحية من هذه المسألة فانظر كتاب ج. دانييلو: «نظرية الكمال بحسب غريغوار النيصي، حياة النبي موسى»، باريس، ١٩٥٥.

- **J. Daniélou:** La théorie de perfection selon Grégoire de Nysse; la vie de Moïse, Paris, 1955.

والتمييز والنظر في حقائق الأمور، والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلُّط والترفُّع وضروب الكرامات. والقوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذّ التي في المآكل والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية. وهذه الثلاث متباينة... فالقوة الناطقة هي التي تُسمَّى الملكية، وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغ. والقوة الشهوية هي التي تُسمَّى البهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن الكبد. والقوة الغضبية هي التي تُسمى السَّبعية وآلتها التي تستعملها من البدن القلب» (تهذيب الأخلاق، ص ١٩).

وهذه القوى الثلاث واقعة في صراع مستمر فيما بينها، فكل واحدة منها تميل إلى توكيد هيمنتها على القوتين الأخريين. ويمكن التعبير عن موازين القوى الكائنة بينها بشكل مجازي عن طريق تلك الخرافة الحِكَميّة الشهيرة الخاصة بالانسان والحصان والكلب وقد ذهبوا جيمعاً إلى الصيد. فإذا ما سيطر الانسان على سير العمليات كلها كانت النتيجة لصالح الجميع. ولكن إذا ما استطاع أحد الحيوانين المذكورين أن يفرض نزواته فإن النتيجة ستكون كارثة وفشلاً ذريعاً بالنسبة للجميع[٢٨]. إن نتيجة الصراع الذي يبدأ منذ الطفولة تعتمد على المزاج والعادات والتربية. وتلعب التربية هنا دوراً حاسماً وذلك لأنها تستطيع التأثير على توازن المزاج وتنمية العادات الجيدة لدى الطفل. ولكي تتحقق هذه التربية الجيدة هنا ينبغي أن يتوافر شرط لازم وكاف هو: أن يتوصل المربّي نفسه أولاً إلى إقامة العدل في نفسه وذلك قبل أن يعلّم للطفل الفضائل الثلاث التي تتحكم بطريقة ممارسة الملكات الثلاث لدورها. ونقصد بالفضائل الثلاث هنا الحكمة أولاً. فالحكمة هي التي تعوّد النفس العاقلة على ممارسة دورها داخل حدود جوهرها، وهي التي تجعلها ترغب في تحصيل المعارف الصحيحة. ثم هناك فضيلة العفّة التي تخفّف من مطالب النفس الشهوية وتلجم أهواءها ونزواتها الميّالة بطبيعتها للازدياد والجموح. وهناك ثالثاً فضيلة الشجاعة التي تتحكم بتجاوزات النفس النزقة أو الغضوب. يقول مسكويه: «ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة. فلذلك أجمع الحكماء أن أجناس الفضائل أربعة وهي الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة» (تهذيب الأخلاق، ص ٢٠).

---

(٢٨) أنظر «تهذيب الأخلاق» ص ٦٣ ـ ٦٤. حيث يستعيد مسكويه (مع بعض التعديل) خرافة حِكَميّة موجودة في كتاب أفلاطون (فيدون)، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ d. أنظر تعليقنا على ذلك في الترجمة.

لن نعود هنا إلى جدول الفضائل الذي استعاره مسكويه من نماذج فلسفية قديمة وضمَّه إلى هذه النقطة من كتابه. فقد كنا بيَّنا في مكان آخر كيف أن الشكلانية المنطقية المتمثلة في تقسيم الفضائل إلى أنواع وأجناس وأفراد، والنزعة الهندسية الموروثة عن أرسطو والقائلة بأن الفضيلة هي عبارة عن حل وسط بين طرفين متضادين ومتطرفين يمثلان الرذيلة، أقول كيف أن هاتين النزعتين قد حبَّذتا الاستخدام **المُنتظَم والمتواتر** لمعجم المفردات الأخلاقية. في الواقع أن مسكويه قد وجد لديه معجماً أخلاقياً شديد البلورة والإتقان في اللغة العربية (بمعنى أن الفلاسفة السابقين كانوا قد قاموا بهذه العملية ولم يكن بحاجة إلى اختراعه من جديد). ولذا فما كان عليه إلا أن يستخدم هذه المصادر الغنية للمعجم الأخلاقي. وهذا ما فعله وبلغ فيه مبلغاً لم يتجاوزه أحد من بعده. وقد سار على نهجه المؤلفون العرب الذين تلوه واقتفوا أثره بالكثير أو القليل من الاخلاص[٢٩].

ولكن ينبغي علينا بالمقابل أن نلحّ هنا على التربية الأخلاقية للشباب والشروط المطلوب توافرها فيهم من أجل ممارسة الفضائل.

في الواقع أن تربية الشباب (أو **الأحداث** كما يقول) قد شغلت مسكويه كثيراً. ولا ريب في أن هذا الاهتمام الزائد يعود إلى تربيته الشخصية عندما كان طفلاً وإلى التربية السيئة (في نظره) لأبي الفتح بن العميد[٣٠]. ففي كتابه «تهذيب الأخلاق» نلاحظ أنه يستخدم نصاً شهيراً للمفكر الفيثاغورثي الجديد بريسون (Bryson)، وذلك بعد أن يترجمه ويعدّل فيه بعض الشيء لكي يتناسب مع ذوق جمهوره وحاجياته. وفي كتابه «الحكمة الخالدة» نلاحظ أنه يستشهد بوصايا عديدة، ومن بين هذه الوصايا نص منسوب إلى أفلاطون، حيث نجد الموضوعات الكلاسيكية المتعلقة بكل مدخل إلى سلوك الفيلسوف مجتمعةً فيه[٣١]. (مسكويه يقول «بروسن»

---

(٢٩) أنظر مقدمتنا لترجمة كتاب «تهذيب الأخلاق»، وانظر أيضاً الجدول الذي رسمناه في «اقتناص السعادة»، ص ٨٨.

(٣٠) هذا دون أن نصل إلى حد القول بوجود انحطاط عام للأخلاق كما يرى السيد كانار. أنظر بحثه «بغداد في القرن الرابع الهجري»، منشور في مجلة آرابيكا، عدد خاص، ص ٢٨٧.

- **M. Canard:** Bagdad au IV°s. in Arabica. 1962/3.

(٣١) فيما يخص كيفية استخدام مسكويه لنص بريسون أنظر ترجمتنا ص ٦٧ ـ ٦٨. يمكننا أن نقيس مدى تأثير الأفكار الإغريقية على تربية الأطفال عن طريق تتبع انتقال نص بيرسون عبر الأدبيات الإسلامية في الأوساط المتحضرة. أنظر بهذا الصدد كتاب هـ. كندرمان (بالألماني): «كتاب آداب الأكل لإحياء علوم الدين»، منشورات لايد، ١٩٦٤.

لابريسون). يقول مسكويه حول هذا الموضوع: «فإن نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة، ولا لها رأي وعزيمة تميلها من شيء إلى شيء، فإذا نقش بصورة وقبلها نشأ عليها واعتادها» (تهذيب الأخلاق، ص ٦٨). ولكن هذه اللدانة أو المرونة التي يتمتع بها الطفل ذات حدين. لماذا؟ «لأن الصبي في ابتداء نشوئه يكون على الأكثر قبيح الأفعال، إما كلها وإما أكثرها، فإنه يكون كذوباً يخبر ويحكي ما لم يسمعه ولم يره، ويكون حسوداً سروقاً نموماً لجوجاً ذا فضول ومحك وكيد أضرّ شيء بنفسه وبكل أمر يلابسه ثم لا يزال به التأديب والسن والتجارب حتى ينتقل في أحوال بعد أحوال، فلذلك ينبغي أن يُؤخَذ ما دام طفلاً بما ذكرناه ونذكره»[٣٢] (تهذيب الأخلاق، ص ٧٠).

ويكون الميل للشر قوياً جداً لديه، بقدر قوة الشهوات والنزوات النزقة التي هي أول ما يتأكد لدى الطفل منذ ولادته. وهذا ما يجبر الأبوين على التدخل في تربيته بشكل مبكر جداً من أجل تغيير طبيعته وجعل حب الخير يتغلّب لديه على الميل الطبيعي للشر. ولذا ينبغي على الأبوين أن يحرّكا لديه بسرعة عاطفة الحياء التي تدل على ولادة حس التمييز لديه. يقول مسكويه: «ولذلك قلنا: إن أول ما ينبغي أن يُتفرّس في الصبي ويُستَدلّ به على عقله الحياء، فإنه يدلّ على أنه قد أحسَّ بالقبيح، ومع إحساسه به هو يحذره ويتجنبه، ويخاف أن يظهر منه أو فيه» (تهذيب الأخلاق، ص ٦٩). بدءاً من هذه اللحظة بالذات يمكن للتربية (تربية الطفل) أن تعطي ثمارها، وينبغي أن تتم مع تلقينه التعليم وذلك طبقاً للصيرورة التالية: ينبغي أن يعلّموه أولاً السيطرة بشدة على كل مظاهر النفس الشهوية. فمثلاً فيما يخص الغذاء والشراب واللباس ينبغي أن يتجنب المغالاة والرفاهية المسرفة. وهكذا يفضّل أن يحرم نفسه من الحلوى والفاكهة وألبسة الحرير الناعمة، وكذلك أن يحرم نفسه من النوم نهاراً ومن كل وسائل الراحة المخصصة للجسد كالسرير الفخم والمرطّبات في الصيف أو الأشياء الدافئة في الشتاء. والأفضل أن يتربّى في أوساط قاسية ووعرة كأوساط سكان الجبال. ولكن إذا ما نشأ في مجتمع غني وبيئة مرفهة فإن آداب الطعام التي يتعلمها وكذلك آداب الاجتماعات لا ينبغي أن تكون وسيلة له لكي

= - H. Kindermann: Uber die guten sitten beim essen und trinken.

(٣٢) هل ينبغي أن نأخذ هذه النظرة التشاؤمية بشكل حرفي ونعتقد بأنَّ الأطفال الذين يتربون على أيدي النساء فقط هم الذين يتطبّعون بأخلاق الحريم؟ (أنظر مثال ابن حزم). ينبغي أن نلاحظ هنا أن أرسطو كان يحتقر الأطفال كما يحتقر العبيد والنساء. (فهم ليس لهم عقول...).

يتفاخر بها على الآخرين أو لكي يهيمن عليهم. على العكس، ينبغي أن يدفعه ذلك إلى المزيد من مراقبة النفس والتعوّد على النظام والتقشف والتواضع والإخلاص، الخ..[٣٣] وهذه المرحلة الأولى التي يتعلم فيها ردود الفعل الجيدة التي ستساعده لاحقاً على اتباع الفضيلة والالتزام بها وفي أثناء هذه المرحلة ينبغي أن يعلّموه كيفية احترام المبادىء الدينية وفي أثناء هذه المرحلة أيضاً يتلقى تعليمه الأول فيدرس بشكل خاص الأخبار والأشعار التي ترسّخ لديه كل الصفات الإيجابية المكتسبة. وأخيراً فلكي يحافظ على هذه الإنجازات المكتسبة فينبغي عليه أن يتحاشى كل صحبة سيئة. على العكس، ينبغي عليه أن يتردد على الناس الكرماء الذين ينعشون لديه حب الكمال.

وأما في المرحلة الثانية من تربية الطفل (أو الحَدَث) فإن دور المعلِّم أو المؤدِّب يتغلب على دور الأبوين بل وينتهي به الأمر إلى حد الحلول محله كلياً. وعندئذ تتشكل لدى الطفل علاقة المريد بالأستاذ أو المتعلم بالمعلم. وتنطوي هذه العلاقة على جملة من الواجبات والحقوق المعاشة بشكل متبادل. فبما أن هدف كل تربية حقيقية هو إصلاح نفس كل واحد عن طريق المَلَكة العاقلة، فإن المعلم نفسه ينبغي أن يكون حكيماً حقيقياً. وبالتالي فلا ينبغي أن يلحظ تلميذه أي نقص لديه سواء في أقواله أو أفعاله أو تعاليمه. وهكذا يتقدم المتعلم في الفلسفة طبقاً للمنهجية التربوية المحددة آنفاً[٣٤]. وكلما تقدم فيها كلما تحولت علاقات الهيبة والطاعة الكائنة بين التلميذ والأستاذ إلى مشاركة وجدانية وانصهار للنفوس ضمن محبة الحقيقة نفسها. وهكذا يحتلّ الوالد الروحي في قلب «ابنه» مكانة أكثر شرفاً وعلواً من مكانة الأب الجسدي»[٣٥].

---

(٣٣) هنا ينسى المؤلف أنه يتحدث عن الطفل فيتكلم وكأنه يتحدث عن الإنسان البالغ.

(٣٤) أنظر فيما سبق الفقرة التي بعنوان «ترتيب العلوم». ولكن في البداية كان الطفل يدرس أيضاً العلوم العربية ـ الإسلامية الأساسية. أنظر بهذا الصدد كتاب ب. دودج «التربية الإسلامية في العصور الوسطى»، واشنطن، ١٩٦٢.

- B. Dodge: Muslim Education in medieval times, Washington, 1962.

(٣٥) إن القواعد التي كانت تنظّم العلاقة بين الشيخ والمريد قد شكلت أحد الموضوعات الأساسية لكتب الأخلاق والتصوف في الإسلام. أنظر بهذا الصدد الماوردي «أدب الدنيا والدين»، ص ٦٤ وما تلاها. وانظر إبن عباد الرندي، «رسائل في التوجيه والتربية»، نص حلّله وترجمه بولس نويّا في كتاب «إبن عباد» منشورات بيروت، ١٩٥٦، ص ١٢٢ وما تلاها. وانظر ر. والزر «بعض جوانب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه»، بحث منشور في كتابه «من الفكر الإغريقي إلى الفكر العربي»، ـ

هل يعني كل ذلك أن التربية، حتى ولو كانت كاملة، تجعل الانسان قادراً على ممارسة الفضائل بشكل كلي؟ وماذا يحصل لأولئك الذين لم يسعفهم الحظ ولم يتح لهم أن يتلقوا التربية المذكورة منذ طفولتهم؟ هل يمكنهم أن يتبنّوا حياة أخلاقية حقيقية؟ إن الجواب عن هذين السؤالين (أو الاعتراضين) سوف يقدمه لنا التحليل الدقيق والصارم لمفهوم الفضيلة.

لم يتوقف مسكويه أكثر من غيره من الأخلاقيين العرب عند مفهوم الفضيلة لجهة تحديد منشأ هذا المفهوم ومكوّناته المعقدة. ومن المعلوم أن هذا المفهوم العربي هو الذي اختير كمقابل للمفهوم الاغريقي (arétè). وقد أخذ المترجمون العرب من المفهوم الاغريقي بشكل خاص فكرة الامتياز، والكمال، والخاصية العليا. وهذه أشياء موجودة فعلاً في كلا المصطلحين العربي والاغريقي. أي في مصطلحي فضل/فضيلة وفي المقابل اليوناني لهما. ولكننا نعلم أن كلمة (arétè أو الفضيلة) بالنسبة لأناس الإلياذة كانت تدل في البداية على النموذج الأعلى الارستقراطي والفروسي للرجل النبيل الذي ينبغي عليه أن يساهم في إعلاء شأن قبيلته أو جماعته ومجدها. وبالتالي فإن مقابله في العربية سوف يكون عندئذ المروءة وليس الفضيلة. أقصد المروءة بالمعنى الذي كان لها قبل الاسلام. والواقع أن المعنى الأولي لكلمة (arétè) الاغريقية والذي كان يُخلَع على المحارب كان ينبغي أن يُخفَّف قليلاً من قبل الشرف (aidos) لكيلا يسقط في الإفراط (hybris). وكانت كلمة (aidos) تحمل معنى عالياً من الشرف، معنى يدفع إلى الإقدام وتحقيق الانتصارات الرائعة ولكن مع محافظة البطل على تواضعه بعد الانتصار[٣٦]. وكذلك الأمر فيما يخص كلمة المروءة العربية التي تعني امتلاك كل الصفات الرجولية من أجل الدفاع عن عرض القبيلة. ولكنها تعني أيضاً السيطرة على الذات والحلم بعد تحقيق الانتصار.

= أكسفورد، ١٩٦٢، ص ٦١٧. ينبغي أن نلاحظ هنا هذه الملاحظة المهمة: وهي أن مصطلح «أب روحاني» قد ظهر لأول مرة في كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه. اللهم إلاّ إذا كان قد وصل إليه عن طريق مترجم مسيحي ضاع اسمه ولم يصل إلينا.

- **R. Walzer:** Greek into Arabic. Somes aspects of Ibn Miskawayh's Tahdīb al-aħlaq. Oxford, 1962.

(٣٦) أنظر كتاب هـ. مارّو «تاريخ التربية في العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية». منشورات سوي، ١٩٤٨، ص ٧٢.

- **H. Marrou:** Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Seuil, 1948, p. 72.

ثم بمجيء صولون أصبحت كلمة (arétè) تُحدَّد بالقياس إلى القانون المشترك للجميع ولم تعد تُحدَّد بالقياس إلى كلمة (aidos) التي هي امتياز محصور بعرق معين من الرجال. ثم كرس سقراط وبشكل أكثر أفلاطون وأرسطو هذا التطور المعنوي (أو التغيير الذي طرأ على معنى الكلمة). وأصبحت كلمة الفضيلة خاصة فقط بالحكيم، أي بكل رجل قادر على تمييز الخير واختياره في كل مناسبة. وهكذا أصبح العمل الفاضل حكراً على المتميزين بخاصية «الحكمة ـ الحذر» (بالمعنى الفلسفي اليوناني لكلمة حذر). والكلمة اليونانية التي تعبر عن هذا المصطلح هي (Phronésis). ثم راحت قائمة الفضائل تتكاثر وتتعدد وذلك لأن تشكّلها يعتمد على تأمّل الحكيم وتفكيره.

وأما في الاسلام فإن الانتقال من كلمة مروءة إلى كلمة فضيلة قد تم بتأثير من العامل الديني لا العقلاني. جاء في القرآن: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» (الحجرات، الآية ١٣). بمعنى آخر فإن القيم المنصوص عليها من قبل كلمتي «المروءة» و«الحلم» سوف تغير شيئاً فشيئاً من غائيّتها بعد تدخل القرآن. ولكن ليس كلياً وليس نهائياً في أي وقت من الأوقات. ثم سوف تغير لاحقاً من مضمونها أيضاً: فبدلاً من أن كانت مهمتها تتمثل في التكفُّل بالتضامنات القبلية المختصرة في كلمة«العِرْض» أو الشرف، فإن هذه الفضائل العربية الكبرى سوف تشكل منذ الآن فصاعداً المثال الأعلى لكل مخلوق حريص على نيل مرضاة خالقه والنجاة في الدار الآخرة.

وبالتالي فإننا نرى كيف أنه بدءاً من دخول الفلسفة إلى الساحة العربية ـ الاسلامية فإن مفهوم «الفضيلة» سوف يكتسب مفهومين راسخين: مفهوماً دينياً ومفهوماً عقلانياً. فالأدبيات الاسلامية الغزيرة التي كتبت عن الفضائل تستخدم نفس أساليب المفاخرة القبلية التي كانت سائدة في الجاهلية، وتنقلها إلى ساحة المناقشات أو الصراعات ـ الدينية التي اندلعت بين المسلمين. كما وتربط مزايا الرجال والمدن والبلاد بمبادىء الاسلام وبالأحداث الكبرى المرافقة لولادته وتوسعه. هكذا نجد مثلاً أن ترتيب التفاضل بين الصحابة يعتمد على فضائل من نوع الشجاعة، والاعتدال، والاخلاص، الخ... التي كان كلٌّ منهم يتحلّى بها، وبخاصة قبل انتصار الاسلام (أي في بداياته الصعبة حيث كان بحاجة إلى أنصار مستعدين للتضحية، دون انتظار أي أجر). فهذه الفضائل تزداد قيمتها وتُبْلِغ

صاحبها أعلى المراتب كلما كانت قريبة من عصر النبوّة الأول[٣٧]. وفيما بعد نلاحظ أن شيفرات الفضائل الأخلاقية النبيلة (أو مكارم الأخلاق) سوف تنشر وترسّخ المراتبية الهرمية للقيم المبلورة على هذا النحو. وذلك إما عن طريق تقوية طابعها الروحي (على الطريقة الاخلاقية الصوفية)، وإما عن طريق الانفتاح على بعض التفسيرات والاتجاهات المُعَقْلَنة التي أدخلها الفلاسفة. فقد قام هؤلاء (وبخاصة في القرن الرابع الهجري) بهضم الفضائل «العربية» ودمجها في جدول التصنيفات الأخلاقية الأغريقية القديمة. ولكنهم فعلوا ذلك عن طريق إبراز قيمة الفضيلة بصفتها نتيجة الخيار الحر للحكيم الذي يريد أن يتشبّه بالله (التألُّه)، وليس عن طريق الخضوع لإرادة غيبية (كما يفعل المؤمنون المتدينون).

كنا قد توقّفنا مطولاً عند مصطلح «الفضيلة» هذا في ترجمتنا الفرنسية لكتاب «تهذيب الأخلاق». وبيّنا حجم الغموض والخلط والتقاطع والتلاقي الذي أدخلته الازدواجية المعنوية لهذا المصطلح في المعجم الأخلاقي العربي. والواقع أن أهمية هذا الكتاب ترجع في جزء منها إلى أنه يستقبل «مكارم الأخلاق» الاسلامية ويحتضنها عن طريق تأسيسها على علم نفس وميتافيزيقا من أصل فلسفي. وهكذا لم يكن كتاب مسكويه فلسفياً خالصاً، وإنما حافظ على لهجة دينية كافية لأن تشفع له. حصل ذلك إلى درجة أن المفكرين الأصوليين من أمثال الماوردي وابن حزم والغزالي وفخرالدين الرازي، الخ.. لم يترددوا في اللجوء إليه، بل لقد استفادوا منه وقلّدوه. واستعادوا ذات المعجم الاخلاقي وذات القوالب التوضيحية التي يحتويها من أجل ترسيخ مثال أخلاقي معين وتعليمه جيلاً بعد جيل. وراح هذا المثال الاخلاقي منذ ذلك الوقت يصبح محل اعتراف إجماعي من قبل الوعي الاسلامي كله[٣٨]. (أي ترسخ في العقلية الجماعية للمسلمين).

ولكن ما يربحه مؤلفنا هنا (وبشكل عام كل علم الأخلاق الفلسفي في المناخ الاسلامي) من الناحية الدينية يخسره من ناحية التماسك الفلسفي. صحيح أن مسكويه يعرف جيداً ذلك التحديد الغني الذي قدمه أرسطو عن مفهوم الفضيلة في

---

(٣٧) يتّخذ مصطلح «الفضل» أهمية خاصة، وذلك لأن كل المناقشات الحامية التي دارت حول الصحابة ومزاياهم تعود إليه (من هو الأفضل؟ أفضلية عمر على عليّ أم العكس؟، الخ..). أنظر بهذا الصدد كتاب «العثمانية» للجاحظ، فهو يقدم وثيقة غنية جداً من أجل دراسة منشأ هذا المفهوم وتوسعه وانتشاره.

(٣٨) أنظر فهرس ترجمتنا لكتاب «تهذيب الأخلاق».

كتابه «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس». ولكن بدلاً من أن يستثمر بشكل منتظم كل مضامينه الفلسفية، فإنه لا يأخذ منه إلا المفهوم الكمي المتمثل بالحل الوسط[39] (بمعنى أن الفضيلة هي وسط بين حدين متطرفين هما الرذائل، فمثلاً الشجاعة هي وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهور). وهذا ما يفعله بقية الاخلاقيين المسلمين في الواقع. فلكي يبرهن مثلاً على أن الرذائل المقابلة للفضائل الأساسية هي ثمانية، فإنه يلجأ إلى البرهنة الهندسية. ومن المعلوم أن دقة البرهنة الهندسية وصرامتها كانتا تزيدان دائماً من قوة الإقناع بالنسبة لأناس العصور الوسطى. فبصفتها حلاً وسطاً، فإن الفضيلة تمثل مركز دائرة، أي جوهر محسوس (أو عَيْن) محدد جيداً، ويمكن لجميع النقاط المحيطة أن تتجه نحوه. أما الرذائل، فعلى العكس من ذلك، فإنها عديدة جداً وغير محدَّدة: إنها بنفس عدد النقاط المنبثّة على سطح الدائرة. فهي موجودة بشكل عرضي، وليس بشكل جوهري. ولكن هذا ينطبق فقط على الرذائل التي ليست أجناساً. فالواقع أن لكلا الطرفين وجوداً محدداً بدقة. لماذا؟ «لأننا قد نجد للفضيلة أكثر من طرف واحد كما يقول مسكويه. وذلك إذا تصورنا الفضيلة مركزاً وأخرجنا منه خطاً مستقيماً فحصلت له نهاية أمكننا أن نخرج من الجانب المقابل له خطاً آخر على استقامته، فتصير له نهاية أخرى، وتصيران جميعاً مقابلتين للمركز الذي فرضناه فضيلة، إلا أن إحداهما تجرى لها مجرى الإفراط والغلّو، والأخرى تجري مجرى التفريط والتقصير. وإذ قد فُهِم ذلك، فلْيُعلَم أن لكل فضيلة طرفين محدودين يمكن الإشارة إليهما، وأوساطاً بينهما كثيرة لا نهاية لها، ولا يمكن الاشارة إليها، إلا أن الوسط الحقيقي هو واحد، وهو الذي سميناه فضيلة» (تهذيب الأخلاق، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤). إن هذا التوضيح يتيح لنا أن نقيم الجدول التالي الذي تستبين فيه الفضيلة لمركز بين قطبين متضادين يشكلان الرذيلة.

بَلَه ———— حكمة ———— سَفَه

جُبْن ———— شجاعة ———— تهوُّر

خمود ———— عِفَّة ———— شَرَه

انظلام ———— عدالة ———— ظُلْم

————————

(٣٩) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص ٣٣ ـ ٣٥ و٢٨٤ ـ ٢٨٦.

نلاحظ أن ما يربحه مفهوم الفضيلة من موضوعية بفضل هذه المقاربة الحسابية والهندسية، فإنه يخسره من حيث الدلالة الذاتية والعاطفية، أي من حيث المضمون الاخلاقي المحسوس بالنسبة للذات. ولكن لحسن الحظ فإن مسكويه يظل مخلصاً دائماً لنموذجه الأرسطوطاليسي، ولذلك فإنه يعيد إدخال الذات عن طريق القول بأن الفضيلة هي وسط موضوعي يختلف تحديده باختلاف الظروف التي يجد فيها كل واحد نفسه مدعواً لممارسة الفضيلة. وهذا ما يعبر عنه عن طريق ذلك التحديد الارسطوطاليسي الآخر الذي كثيراً مايذكّرنا به. يقول أرسطو: «الوسط هو أن تفعل ما ينبغي أن تفعله، عندما ينبغي أن تفعله، في الظروف الذي ينبغي أن يُفعَل فيها، تجاه الأشخاص الذين ينبغي أن نفعله لهم، من أجل الغاية التي ينبغي أن يُفعل لها، وكما ينبغي أن نفعله»[٤٠]. وعندما يدرس مسكويه التصور المبالغ فيه أو الكاريكاتوري للفضائل أي «الزيادة» بحسب قوله، فإنه يكثر من ضرب الأمثلة لكي يبرهن على أنه يقصد بالوسط الواجب الذي تُلقَى مسؤولية تحديده وتقييمه في كل حالة على الانسان العاقل. وبالتالي فإن التشبيه الرياضي لا يبدو عندئذ إلا مجرد وسيلة سهلة ومغرية للانسان من أجل تحديد موقع الفضيلة. فعندما يقول مسكويه بأنه من الصعب التوصل إلى المركز، وأنه من الصعب أكثر أن نحافظ عليه عندما نتوصل إليه، فإن ذلك يعني أن الفضيلة عمل يُنجَز من أجل ذاته وليس من أجل الدوافع المختلفة التي تشوّه مقاصدنا. فمثلاً لا يمكننا أن ننعت أحداً بالقناعة إذا كان قد تخلّى عن الأطعمة التي لم يذقها أبداً في حياته (فليس له فضل في ذلك). كما ولا يمكننا أن ننعته بالقناعة لأنه تخلّى عنها بسبب مرضه، أو لأنه يهدف إلى مكسب مادي معين من وراء هذا التخلّي. كما ولا يمكننا أن ننعت شخصاً ما بالشجاعة إذا كان يخوض الحرب من أجل تحقيق منفعة أو فائدة معينة. وكذلك لا يمكن وصفه بالشجاعة إذا كان يتحمل الحرمان والعذاب من أجل أن ينال الشهرة أو لكي يتحدث الناس عنه. فهذه الشجاعة لا فضل له فيها. يقول مسكويه موضحاً هذه النقطة: «وكذلك حال من خاطر بنفسه في وقت الأمن والطمأنينة بأن يثب من سطح عال أو يصعد في مرتقى صعب أو يحمل نفسه على خوض ماء غزير وهو لا يحسن السباحة، أو يساور جملاً هائجاً أو ثوراً صعباً أو فرساً لم يُرَضْ من غير ضرورة تدعوه إلى ذلك، بل مراءاة بالشجاعة وإظهاراً لمرتبة الشجعان، فإن

(٤٠) أنظر «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» وقارن مع «تهذيب الأخلاق»، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ وفي أماكن متفرقة.

مثل هذا بأن يسمّى مطرمذاً مائقاً أولى منه بأن يُسمّى شجاعاً. وهذه الحال بعينها تظهر فيمن عمل عمل الأسخياء وليس بسخيّ، وذلك أن من بذل أمواله في شهواته أو طلباً للسمعة والرياء، أو تقرباً إلى السلطان أو لدفع مضرة عن نفسه وحرمه وأولاده، أو بذلها لمن لا يستحق من أهل الشر أو الملهين أو المساخر، أو بذلها للطمع في أكثر منها على سبيل التجارة أو المرابحة، فكل هؤلاء يعمل عمل الأسخياء وليس بسخيّ وكذلك حال من عمل عمل العدول وليس بعدل. وذلك أنه إذا عدل في بعض الأمور مراءاةً ليصل به إلى كرامة أو مال أو غير ذلك من الشهوات، أو لغرض آخر مما عددناه فيما تقدم فليس هو عادلاً»[٤١].

ولكن ألا يفرِّغ الحكيم الفضيلة من معناها وجاذبيتها إذ يخضعها هكذا للمراقبة المستمرة والحسابات الدقيقة التي لا قيمة لها؟ هذا هو الإعتراض الذي يمكن أن يوجه إلى مسكويه، وهو ذات الاعتراض الذي يوجه غالباً إلى أخلاق أرسطو المتميزة بطابع الحذر الشديد (بالمعنى الحرفي للكلمة). نلاحظ أن مسكويه يدخل مفهوماً جديداً هو التفضُّل لكي يخفّف من حدة التطبيق الصارم أكثر مما ينبغي للمنهجية الهندسية أو الحسابية المطبَّقة على الفضيلة. (أو على نظرية الفضائل). والجدير بالملاحظة هنا هو أنه في الوقت الذي يثير مشكلة ظلت عالقة في كتاب أرسطو «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فإنه يكشف ـ ربما عن غير وعي منه ـ عن رغبته في التمجيد العاطفي للأخلاق العربية ـ الاسلامية[٤٢].

هكذا نرى الآن أي دور يمكن للتربية أن تلعبه في ممارسة الفضائل، أو بالأحرى الفضائل بالمعنى المسكويهيّ المعقد الذي انتهينا من شرحه آنفاً. ولكي نكون أكثر دقة فإنه لمن المهم أن نميز فيما يخص التربية بين التعليم الفلسفي الذي يتمثل بمنهجية معينة ولغة تقنيّة محددة تجسدان الشروط المحسوسة لممارسة الفضيلة، وبين التعليم غير المباشر. نقصد بهذا المفهوم الأخير ما كنا قد وصفناه في بداية هذا الكتاب عندما تحدثنا عن التعليم غير المباشر لمسكويه. ومن المعلوم أن هذا التعليم يؤدي إلى ممارسة عفوية وطبيعية للفضيلة بكل مكوّناتها العاطفية والدينية والاجتماعية التي تعترف بها الجماعة. وهذا التمييز يتطابق مع ذلك التمييز الذي

---

(٤١) نحن نختصر هنا الصفحات ١٦٠ ـ ١٦٩ من كتاب «تهذيب الأخلاق» حيث إن المؤلف يصف التصرفات الشائعة لدى معاصريه من خلال صياغات تعبيرية عامة. وهنا يكمن الجزء الأكثر حيوية من الكتاب، وينبغي أن نقارنها بما هو موجود في «تجارب الأمم».

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٩٦ ـ ٢٠٠.

أقامه أرسطو بين الفضائل الفكرية التي ترسّخ النزعة الذهنية أو الفلسفية المحضة بشكل خاص، وبين الفضائل الأخلاقية التي تخفّف من حدة هذه النزعة الذهنية عن طريق الانفتاح على التجليات التجريبية الحيّة والمعاشة للتراث الشعبي. ولهذا السبب فإننا نفهم لماذا انصرف معظم الرأي العام الاسلامي عن التعليم الفلسفي واعتبره لاغياً ولا ضرورة له لتدعيم السلوك الفاضل. ولكنه إذ فعل ذلك فإنه رفض أن يفهم المنظور الحقيقي للحكيم الذي لا يعتبر الفضيلة إلا كوسيلة من أجل ضمان أولوية النفس العاقلة وعودتها إلى موطنها العلوي (أو السماوي). ولذا فإنه ينبغي علينا أن نتابع قصة تشكيل الحكمة (أو كيفية تشكيلها) عن طريق تفحص الدور الذي تلعبه العدالة في المجتمع (أو في الحاضرة العربية ـ الاسلامية).

العدالة في المجتمع

إن الحكيم كما ظهر لنا حتى الآن يبدو للوهلة الأولى وكأنه شخص فرداني. فهو يهتم أولاً وقبل كل شيء بسعادة روحه أو بخلاص روحه. والواقع أنه قد وُجِدَ في العصور الوسطى متقشفون وزهاد اختاروا العيش في العزلة والانسحاب الكامل من العالم. ويبدو أن ذلك كان موقفاً ذا استلهام ديني. وأما الفكر الفلسفي فقد اتخذ موقفاً آخر. فهو ما انفك منذ أزمة المدينة الاغريقية يدافع عن المبدأ القائل بأن **الانسان حيوان سياسي بطبيعته**. وأما الحكمة الفلسفية فهي أيضاً ذات جوهر فردي أو فرداني النزعة. ولكن الانسان لا يتوصل إليها إلا من خلال التضامن مع الجماعة التي ينتمي إليها. بل إنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإرادة نضالية والتزامية تدفع بالحكيم إلى مساعدة كل أشباهه على القيام بواجبهم الانساني. وكيف يمكن للأمر أن يكون على غير هذا النحو إذا كنا نعلم أنه لا يمكن للانسان، أي انسان، أن يعيش في اكتفاء ذاتي كامل، وأن العدالة تشكل لبّ كل حياة حكيمة حقيقية؟ فالحكيم ـ ككل البشر ـ بحاجة إلى الفلاّح والبنّاء والخيّاط والطبيب، الخ... وكلما تلقى خدمة ينبغي أن يقابلها بجزاء عادل[٤٣].

إن مسكويه يركّز على هذه الأفكار والتعاليم بكل قوة ووضوح. وهذا يدل على أن تفكيره يتغذّى من الأحداث الجارية والواقع اليومي بقدر ما يتغذّى من الكتب

(٤٣) أنظر «تهذيب الأخلاق» ص ٣٥ ـ ٣٦ وفي أماكن متفرقة. وهنا نجد المصدر الذي استقى منه ابن خلدون أفكاره عن «العمران».

الفلسفية التي أتيح له أن يطّلع عليها. فهو لا يكتفي بنقد الزهاد الذي يجتنبون المجتمع والناس، وإنما يحدد الوظيفة الاجتماعية للدين ومسؤولية العاهل (أي الملك أو الأمير) بعبارات أملتها عليه بدون شك حالة المجتمع البويهي. لنستمع إليه يقول: «فإذن القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المغاور، وإما بالسياحة في البلدان، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية التي عددناها. وذلك أن من لم يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفّة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملَكاته التي رُكِّبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس» (تهذيب الأخلاق، ص ٣٦). ولكنه لا يتعمّق في الدراسة كثيراً ولا يذهب بها بعيداً لكي تشمل دواليب الأجهزة الحكومية والدساتير الممكنة والعلاقات المحسوسة الكائنة بين المواطنين. وكنا نتمنى لو فعل ذلك. ولكنه يظل محصوراً في جو «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس». وهذا دليل على أنه لم يطلع على كتاب أرسطو الآخر «السياسة»[٤٤]. هكذا نجد أن كل أفكاره السياسية المحضة (بالمعنى الأغريقي لكلمة سياسة) موجودة في الجزء الخامس من كتاب «تهذيب الأخلاق». وهذا الجزء مكرس لمعالجة موضوع المحبة. كما أنها موجودة في الجزء الرابع المكرس لمعالجة مسألة العدالة. وهذان الجزءان سوف يتيحان لنا أن نحدد معنى ووظيفة هذين المفهومين الأساسيين: مفهوم الأُنس، ومفهوم الصداقة.

مفهوم الأُنس

لا يمكن أن نترجم المفهوم العربي «المحبة» بكلمة (amour) الفرنسية، كما لا يمكننا ترجمة الكلمة الاغريقية (Øλla) بكلمة (amitié). فالترجمة تظل ناقصة وغير كافية. ولكن كلمة «محبة» العربية تعبر تماماً عن المصطلح الذي يقابلها في الأغريقية، أي (ØIλla). نقصد بذلك أن المفهوم الكلاسيكي لكلمة صداقة العربية يؤدي كامل المعنى لذات المفهوم في اللغة الاغريقية. ولكن المفهوم الفرنسي الحديث أضيق من ذلك وأكثر تخصصاً. فإذا ما درسنا نصوص مسكويه والتوحيدي وغيرهما من المفكرين الكلاسيكيين وجدنا أن معاني الكلمات كانت أوسع مما هي عليه في

(٤٤) إنظر فيما سبق ص ٤٠٥ هامش رقم (٢٧).

اللغة العربية الحالية، أو قل كانت مختلفة. وهذا أمر طبيعي، فمعاني الكلمات لها أيضاً تاريخ. فمسكويه يبين أن كلمة «محبة» يمكن أن تتضمن المعاني العديدة التالية: فهي قد تعني «العشق»، أو «الصداقة»، أو «الوله»، أو «المودة»، الخ... وهكذا نلمح الرابطة التي تربط بين المحبة والأُنس. فالناس يحتاج بعضهم إلى البعض الآخر. يقول مسكويه: «قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض، وتبيَّن أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه، وأن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض، لأن الناس مطبوعون على النقصانات ومضطرون إلى تماماتها ولا سبيل لأفرادهم والواحد فالواحد منهم إلى تحصيل تمامه بنفسه كما شرحنا فيما مضى. فالحاجة صادقة، والضرورة داعية إلى حال تجمع وتؤلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا **بالاتفاق والائتلاف** كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له» (تهذيب الأخلاق، ص ١٥٩).

لقد وضعنا خطاً تحت كلمتي «الاتفاق والائتلاف»[٤٥] لأنهما تعبران عن مفهوم العدالة المرغوبة عن سابق قصد وتصميم وبعد طول تأمل وتفكير. وهما مصحوبتان، ضرورةً، بمعنى المحبة. وحتى بين العناصر التي تشكل الجمادات فإن الأمزجة تتحقق طبقاً «للنسبة التأليفية، الحسابية أو الهندسية»، هذه النسبة التي تحدد تجانسات متنوعة. وكل هذا يدفعنا للتحدث عن وجود وفاق أو ائتلاف متناغم بين البشر. وهذا الائتلاف هو وحده الذي يستطيع أن يؤسس علاقاتهم على أفضل النسب: أي نسبة المساواة.

سوف لن نستعيد هنا كل تلك الشروحات المطولة التي يتلذَّذ مسكويه على ما يبدو في تقديمها عن مفهوم التساوي، وأنماط العدالة الخارجية، وواجبات العدالة، الخ... فمن الواضح أن عرضه كان يجذب معاصريه ويحظى باهتمامهم. ولكن أهميته بالنسبة لنا تقتصر على الموهبة التربوية التي كان يتحلَّى بها فعلاً، وعلى التعديلات أو الإضافات التي ألحقها بكتاب أرسطو: «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»[٤٦].

---

(٤٥) أو الاتفاق المنسجم. نحن نعتبر هذا المصطلح بمثابة حلية بلاغية، ولذا نفضِّل التركيز على مفهوم الإنسجام أو التناغم للأسباب التي سبق شرحها.

(٤٦) يفضَّل أن يطَّلع القارىء على المقطع كله (ص ١٣٢ ـ ١٥٩) مع شروحاتنا التي توضِّح كيفية انتقال النصوص الإغريقية إلى المناخ الإسلامي، وذلك بعد الإستعانة بمصطلحات من مثل: «إمام»، «خليفة»، «شريعة» بشكل خاص.

بالمقابل فإن العدالة التي ينبغي أن تترأس مختلف تجليات الحياة الاجتماعية الموصوفة بالمحبة، تستحق أن تستوقف اهتمامنا هنا. فالواقع أن المؤلف يكشف عن بعض الابتكارية والأصالة في معالجة هذه النقطة. فهو يبدي واقعية نفسانية رائعة عندما يتحدث عن الأنماط الوظائفية الشغّالة للمحبة. لنستمع إليه يقول معدِّداً أنواعها: «وللمحبة أنواع، وأسبابها تكون بعدد أنواعها: فأحد أنواعها ما ينعقد سريعاً وينحلّ سريعاً، والثاني ما ينعقد سريعاً وينحلّ بطيئاً، والثالث ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً، والرابع ما ينعقد بطيئاً وينحلّ بطيئاً.

وإنما انقسمت إلى هذه الأنواع فقط لأن مقاصد الناس في مطالبهم وسيرهم ثلاثة، ويتركب منها رابع، وهي: اللذة، والخير، والنافع، والمتركِّب منها. وإذا كانت هذه غايات الناس في مقاصدهم، فلا محالة أنها هي أسباب لمحبة من عاون عليها وصار سبباً للوصول إليها. فأما المحبة التي يكون سببها اللذة فهي التي تنعقد سريعاً وتنحلّ سريعاً، وذلك أن اللذة سريعة التغير، كما شرحنا أمرها فيما تقدم. وأما المحبة التي سببها الخير فهي التي تنعقد سريعاً وتنحلّ بطيئاً. وأما المحبة التي سببها النافع فهي التي تنعقد بطيئاً وتنحلّ سريعاً. وأما التي تتركب من هذه إذا كان فيها الخير فإنها تنعقد بطيئاً وتنحلّ بطيئاً. وهذه المحبات كلها تحدث بين الناس خاصة لأنها تكون بإرادة ورويّة، ويكون فيها مجازاة ومكافأة»(تهذيب الأخلاق، ص ١٥٩ ـ ١٦٠).

نلاحظ أولاً مدى واقعيته في التحليل النفساني الدقيق للمسألة. فهو لا يتحدث في المجرد، وإنما يتحدث بعد تجربة ومعاناة ومعرفة بالبشر. ولكن هذه المقاربة التي لا تزال عمومية أكثر مما ينبغي تتيح له أن ينخرط في تحليل أكثر دقة. وفي هذا التحليل تتلقى كل محبة اسماً خاصاً بحسب مدى انتشارها ونوعية بواعثها وشخصية مؤلفها وهوية الجمهور الموجهة إليه. فالصداقة مثلاً هي نوع من المحبة إلا أنها أخص منها وهي المودة بعينها، وليس يمكن أن تقع بين جماعة كثيرين كما تقع المحبة. فأما العشق فهو إفراط في المحبة، وهو أخص من المودة، وذلك أنه لا يمكن أن يقع إلا بين اثنين فقط، ولا يقع في النافع ولا في المركَّب من النافع وغيره، وإنما يقع لمحب اللذة بإفراط ولمحبّ الخير بإفراط، وأحدهما مذموم أعني اللذة والآخر محمود أعني الخير. وهناك المحبة الإلٰهية وهي أعلى درجات المحبة ولا يصل إليها الانسان إلا بعد أن يصفو الصفاء التام ويغادر هذه الحياة الدنيوية. ولكن المحبة لا تتوصل دائماً إلى مثل هذه الدرجة العليا. فهناك المحبة الزوجية التي تؤدي

إلى خيرات مشتركة ومنافع مختلطة. وهناك المحبة المختلة أو غير المتكافئة بين الفنان المبدع والمعجبين به، أو بين السيد والعبد أو بين الأمير ورعيته أو بين الأب والابن أو بين المنعِم والمُنعَم عليه بشكل عام. وفي كل هذه الأنواع من المحبة (أو المودة) لا يمكن التوصل إلى العدالة الكاملة. وأكثر ما يمكن أن نحلم به في هذا المجال هو التعويض أو الجزاء (أي المكافأة). إذ ينبغي أن نقابل العناية الإلٰهية أو عناية السلطان أو السيد أو الأب بالشكر والطاعة والاخلاص: أي إخلاص المخلوق للخالق، أو الرعية للسلطان، أو المريد للسيد، أو الابن للأب. وينبغي أن نلح هنا على أهمية هذا التوازي بين المزدوجات التالية: أب ـ إبن، ملك ـ رعية، أستاذ ـ مريد، خالق ـ مخلوق. فالقرابة العائلية بين الأب ـ والإبن يمكنها أن توحي ببقية العلاقات الأكثر أهمية ولكن الأكثر تجريدية. وذلك لأن القرابة العائلية تشعرنا بالحرارة العاطفية لأنها مبنية على علاقة طبيعية ـ بيولوجية[٤٧].

وما عدا محبة الله فإن جميع الحالات المذكورة سابقاً ناتجة عن ميل طبيعي لدى الانسان: هو حب الاجتماع والاختلاط بالآخرين. ولكي يبرهن على هذه الفكرة فإن مسكويه يقدم تأويلاً حديثاً للشعائر الاسلامية. لنستمع إليه: «وينبغي أن تعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الانسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا، حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبّات كلها. وإنما وُضِع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأنس. ولعل الشريعة إنما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات، وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو مبدأ المحبّات وهو فيهم بالقوة حتى يخرج إلى الفعل، ثم يتأكد فيهم بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم. وهذا الاجتماع في كل يوم ليس يتعذر على أهل كل محلّة وسكّة. والدليل على أن غرض صاحب الشريعة[٤٨] عليه السلام ما ذكرناه أنه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا، في كل أسبوع، يوماً بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع أيضاً شمل المحال والسكك في كل أسبوع، كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم[٤٩]...» (تهذيب الأخلاق، ص ١٦٥).

---

(٤٧) يلّح المؤلف بشكل خاص على العلاقات الكائنة بين الملك والرعية، أو بين الله ومخلوقاته. انظر بهذا الصدد «تهذيب الأخلاق»، ص ١٤١ ـ ١٤٧.

(٤٨) أنظر فيما سبق، ص ٤٨٢، هامش رقم (١٧).

(٤٩) يسجل ذات الملاحظات فيما يتعلق بصلاة العيدين والحج. قارن بين كلامه وبين ما يقوله الماوردي في كتاب «أدب الدنيا والدين»، ص ٨٠ وما تلاها.

هكذا نجد أن مسكويه يدعو لاستخدام الطقوس العبادية من أجل التوحيد السياسي لشمل الأمة المتفرقة والمنشقّة على نفسها مذهبياً. وعندما نتمعّن في كلامه جيداً ندرك حجم المسافة التي تفصله وتفصل تعاليم الفلسفة المتسامحة عن كل تلك الخطب العدائية الحامية لمشائخ الشيعة والسنة. ففي كلتي الجهتين نلاحظ أن هؤلاء المشائخ يستخدمون الاسلام كوسيلة من أجل الصراع السياسي وتحقيق الأهداف السياسية. ولكن في حين أن الموقف الفلسفي يؤدي إلى نزع أغلال التقديس عن الدين، فإن موقف المؤمن يؤدي إلى خلع التقديس على كل المناخ البشري. وهنا بالضبط تكمن مشكلة معنى الدين ووظيفته في المجتمع. ومن المعلوم أن الغزالي كرس كل طاقاته لهذه المشكلة، ولكنه انتهى إلى حل غامض أو ملتبس في نهاية المطاف[٥٠].

الصداقة

لا نستطيع أن نتفحص هنا جميع الأسباب النفسانية ـ الاجتماعية التي أدت إلى نجاح موضوع الصداقة وشيوعه في الأدب العربي في العصر الكلاسيكي. والواقع أن مثل هذا العمل يتطلب منا وقتاً طويلاً، بالاضافة إلى أن مكانه ليس هنا. صحيح أن هذا المفهوم لم يتعرض في الفكر العربي لتحليل فلسفي واسع وعميق كما حصل في الفكر الاغريقي على يد أرسطو (وبخاصة في كتابه «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»). وهذا الكتاب كان هو النموذج الأعلى الذي يُحتذى من قبل الفلاسفة العرب ـ المسلمين المهتمين بالموضوع. ويمكن القول بأن مسكويه كان هو الأقرب إلى تقليد المعلم الأول من غيره. ولكن الصداقة بصفتها أمنيةً دائمة وكونية للانسان، وامتحاناً رائزاً للسلوك الديني والأخلاقي والسياسي، فإنها كانت أحد الموضوعات الأثيرة للأدب (بالمعنى الكلاسيكي العربي للكلمة: أي الأخذ من كل شيء بطرف، وليس فقط بالمعنى الفني الجمالي كالشعر والنثر مثلاً. بهذا المعنى نستخدم كلمة الأدب على مدار الكتاب كله). وأكبر دليل على أهمية موضوع الصداقة هو أن التوحيدي قد كرس له كتاباً كاملاً من المختارات بعنوان «الصداقة والصديق». وهذا يثبت مدى رواج الموضوع في القرن الرابع الهجري تحت تأثير الفلسفة، ومدى حضوره المهيمن في التراث الثقافي العربي ـ الاسلامي. وبالتالي

(٥٠) إن المسألة الحاسمة للروابط بين «الوحي، والحقيقة، والتاريخ»، تطرح نفسها بكل أبعادها مع هذا المؤلف. ونحن نزمع العودة إلى هذه المسألة من خلال دراسة قيد الإعداد.

فإن مسكويه إذ توقف قليلاً عند هذا الموضوع في كتابه «تهذيب الأخلاق» فإنه كان واثقاً من أنه سيلقى أصداء عميقة في وعي معاصريه[٥١]. فالانسان سواء أكان خيّراً أم شريراً، سعيداً أم تعيساً، بحاجة إلى أن يكون له أصدقاء. فبواسطتهم يكتشف نفسه كإنسان خيِّر وسعيد، وعن طريقهم يتوصل إلى تجاوز تعاسته وحظه العاثر، أو الإصرار على شرّه كما هو حاصل أحياناً. ذلك أن معرفة الذات (أو تعرُّف المرء على نفسه) يُضَاء ويترسَّخ عن طريق الاحتكاك بالآخر.

بعد أن اعترفنا بضرورة الصداقة تبقى أمامنا ـ أو أمام الحكيم ـ صعوبة ثانية هي: كيفية اختيار صديق جدير بهذا الاسم. وذلك لأن الصداقة ليست سهلة وينبغي أن تتوافر فيها كل الفضائل لكي تنجح. وتناجي صديقين حميمين بين بعضهما البعض يقدم فرصة سانحة لكي يجرّب العمل الأخلاقي عمله عليه أي على هذا التناجي (أو لكي تُطبَّق مقولاته عليه). فالتبادل المتكافىء الذي ينبغي أن يوجه كل العلاقات الانسانية ينبغي أن يصل في الصداقة إلى حده الأقصى. إنه يصل إلى درجة الانصهار والذوبان، أي ذوبان الروحين في روح واحدة. ألم يقل مسكويه بأن «الصديق شخص آخر هو أنت؟»[٥٢] وبالتالي فينبغي على المرء قبل اختيار صديقه المقبل أن يتأكد من وجود هذا الاستعداد الروحي والتناغم النفسي لديه. وهذا يعني القيام بتحرٍّ كامل عنه لمعرفة صفاته وخصائصه الشخصية. بل وينبغي أن يعمِّق الحكيم هذا التحري ويصل به إلى مرحلة الطفولة ـ أي طفولة صديقه ـ قبل أن يعطيه ثقته. وذلك أنه لا يمكن أن ننتظر أي خير من ابن عاقّ لأبويه، أو متمرد على عشيرته وقومه. وبالتالي فينبغي أن نستعلم عنه في مرحلة الطفولة والشباب الأول. ثم نستعلم بعدئذ عن سلوكه مع أصدقاء آخرين، وعن أخلاقه وتصرفاته بشكل عام. ينبغي أن نعلم مثلاً: هل يحب الألعاب؟ والغناء؟ والمتع الأخرى؟ ما هي ميوله الذاتية الدفينة؟ هل يبحث عن الثروة والمراتب والقوة؟ هل

---

(٥١) يمكن تخصيص أطروحة كبيرة لموضوع الصداقة في الأدب العربي: ففيما وراء المفاهيم التجريدية المستخدمة للتعبير عنها يمكن للدارس أن يتوصل إلى الكشف عن الحاجيات والآليات الإجتماعية السائدة آنذاك (كفقدان الأمن، والفقر، والمنفى، والوحدة، والزهد في الدنيا، والثروة والنجاح في الحياة الإجتماعية، والعلاقات، الخ...) وإذن فالموضوع ليس شخصياً أو فردياً إلى الدرجة التي نتوهمها. وفيما يخص هذا الموضوع يمكن للدارس أيضاً أن يلاحظ ذلك التلاقي بين القرآن والفلسفة. فجذر «الصِّدق» الذي اشتقت منه كلمة الصداقة له أهميته في القرآن أيضاً.

(٥٢) وهذا هو التحديد الشهير لأرسطو. وكان قد تعرّض لمناقشات حامية على يد مرتاديّ الحلقة الفلسفية لأبي سليمان المنطقي. أنظر «المقابسات»، ص ٣٥٩ وما تلاها.

هو ميّال للرياء والموارية والتصنُّع والتظاهر والتفاخر والتباهي؟ فهذه الأشياء تمثل نواقص فاحشة تؤخّر من عملية التوصل إلى السعادة، هذا إذا لم تحبطها تماماً.

بالمقابل، فإذا ما ساعفنا الحظ ووقعنا على صديق حقيقي فإنه ينبغي أن نغضّ الطرف عن نواقصه الصغيرة. فلا يوجد شخص كامل على وجه الأرض. والشيء المهم هو أن نسير معه على طريق الكمال والتمام. ومن أجل ذلك فلا ينبغي أن نتخذ أكثر من صديق واحد، وينبغي أن نتقيّد بالقواعد التالية:

- مشاركة الصديق في السرَّاء والضرَّاء.

- إحذر المراء معه.

- إفادته بما حصَّلت من علم (لا تبخل عليه به).

- الدفاع عنه في جميع المناسبات.

- إحذر النميمة وسمَّاعها، وذلك أن الأشرار يدخلون بين الأخيار في صورة النصحاء. . . من أجل إشعال الفتنة بينهم.

هكذا نجد أن مسكويه يحول علم القضايا الضميرية إلى نوع من النزعة التربوية والوعظية. صحيح أن هذه النزعة مليئة بالأمثلة الحية، وليست تجريدية أو تأملية فقط، ولكن ذلك لا يحجب عنا حجم التحوير الذي أجراه على فلسفة أرسطو. فأرسطو يتناول هذه القضايا ويتحدث عن الحيرات الأساسية التي تطرحها مسألة الصداقة، ولكنه لا يسقط في وهدة الوعظ الأخلاقي أو حتى الأخلاقوي كما يفعل مسكويه. وإنما يكتفي بتصوير الواقع كما هو. ولكن ربما كان مسكويه يقصد شيئاً آخر بهذا الكلام. ربما كانت هذه الوصفات الجاهزة التي يقدمها لنا عن طريقة اختيار الصديق وكيفية الحفاظ عليه بعدئذ ليست إلا وسيلة لإثارة مدى صعوبة العثور على هذا الصديق. فالبحث عنه في خضم البشر يشبه البحث عن الذهب الخالص في الأرض الجدباء، القاحلة، المليئة بالأفخاخ والعراقيل. فلما كان يستحيل عليه أن يتحدث إلى ما لا نهاية عن الكمال والتمام والصفاء الأخلاقي، فإنه راح يتحدث عما يقابلها ويتناقض معها. على أي حال فإن هذا الأسلوب القائم على استعراض المتضادات من فضائل/ورذائل يبلغ ذروته في الفصل الخامس من كتاب مسكويه. وهذا الفصل ليس إلا تلخيصاً للفصل العاشر من كتاب أرسطو

«رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»، ولكن بعد تحليته أو تخفيف حدّته كما هي العادة دائماً. فالصداقة في منظور أرسطو هي عبارة عن علاقة مع الآخر، وليست فقط مع الخير المطلق[٥٣] كما كان يعتقد أستاذه أفلاطون. وبالتالي فإن هذا التحديد الأرسطوطاليسي يثير تلك المشكلة التي كنا قد أشرنا إليها غالباً فيما مضى. تتلخص هذه المشكلة في السؤال التالي: ما هي أخيراً العلاقات التي ينبغي أن نعترف بوجودها بين التيولوجيا والانتربولوجيا؟ (أي بين علم الله/وعلم الانسان). وبكلمة أكثر وضوحاً: ما هي العلاقات القائمة بين الله والانسان بحسب منظور مسكويه؟ لا ريب في أنه يوجد في الانسان شيء من الألوهية (أو جزء إلٰهي، كما يقول مسكويه). وهذا الجزء هو الذي يجعله قادراً على محاكاة الله عن طريق ممارسة التأمل. ولكن هذه المحاكاة تظل تحت مستوى النموذج الأصلي الأكبر. ونحن نعلم أن الملائكة ليست بحاجة إلى الفضائل الأخلاقية التي تظل ضرورية من أجل السعادة البشرية. لماذا؟ لأنها ليست بحاجة إلى تعاطي العلاقات الاجتماعية (أو المعاملات)[٥٤]. فهي مستقلة بذاتها. فماذا يمكن أن نقول إذن عن الله الذي هو أرفع شأناً من الملائكة؟ يقول مسكويه بهذا الخصوص ما يلي: «والله تقدّس وتعالى أجلّ وأعلى من ملائكته، فيجب أن ننزّهه عن جميع ما ذكرناه من فضائل الانسان، وإنما نذكره بالخير البسيط الذي يشبهه، وننسب إليه الأمور العقلية التي تليق به» (تهذيب الأخلاق، ص ١٩٩).

انطلاقاً من هذا التقليص للإمكانيات الإلٰهية للانسان، نلاحظ أن مسكويه يستخلص نتائج مختلفة عن أرسطو، على الأقل من حيث اللهجة. ففي حين أن أرسطو قد توصل في نهاية المطاف إلى ما دُعِي «بالنزعة الإنسيّة التراجيدية»[٥٥]، أو بالتصور التراجيدي لمصير الانسان، فإن مسكويه قد حافظ على النزعة التفاؤلية التي يتميز بها المؤمن الاسلامي. فهو يرى أنه ينبغي على الانسان أن ينجز مهمته الخاصة في هذه الحياة، في الوقت الذي يحذف من طريقه كل ما يمنعه من أن يصبح

---

(٥٣) كما هو عليه الحال لدى أفلاطون الذي يختلف عنه أرسطو فيما يخص هذه النقطة.

(٥٤) إن مسكويه (أو بالأحرى مصدره العربي) يتحدّث عن الملائكة في حين أن أرسطو يتحدث عن الآلهة. ونلاحظ أن مسكويه يحذف بعض عبارات أرسطو كمثل هذه العبارة «الآلهة تهتم بالبشر» (لأنها ربما كانت تصدم الحساسية الإسلامية، بل وهي تصدمها حتماً لأنه لا يوجد في الإسلام آلهة وإنما إله واحد. هذا في حين أن عصر أرسطو كان وثنياً متعدد الآلهة).

(٥٥) إنظر بيير أوبنك: «مفهوم الحذر لدى أرسطو»، ص ١٧٦.

- **P. Aubenque: La prudence chez Aristote, P.U.F, 1963.**

«خليل الله» كالنبي إبراهيم. يقول مسكويه بما معناه: من بين السعادات البشرية الثلاث المبرهن على وجودها بواسطة الدراسة والعيان هناك سعادة واحدة تؤمّن لنا صداقة الله في نهاية المطاف. وهذه السعادة هي تلك التي يكتسبها الحكيم عن طريق الجهد الشخصي بمساعدة المعرفة الصحيحة والسلوك المستقيم(٥٦) أو العادل. وهذا ما يجعل دراسة الفلسفة أمراً ضرورياً. ولكي تكون هذه المعرفة وذلك السلوك فعّالين، أو قل لكي تكون الفعالية التنظيرية وفعالية الفضيلة فعّالتين، فإنه ينبغي أن يتوافر أولاً شرطان إضافيان مكمّلان: الأول هو أن نعرف كيف نحافظ على نظافة النفس وطهارتها، والثاني هو أن نعرف كيف نشفيها من أمراضها.

الطب النفساني (أو طب النفوس)

إن مفهوم الطب النفساني يرتكز على حدس علمي خصب جداً. وهذا ما يبرهن عليه في أيامنا هذه ذلك النجاح المتزايد للعلم الجسدي ـ النفسي المرتبط بتقدم الطب العام والطب النفسي في آن معاً (ما هي ارتكاسات المرض الجسدي على البنية النفسية، وما هي ارتكاسات المرض النفسي على الجسد؟)(٥٧). وكنا قد تحدثنا سابقاً عن مدى مديونية هذا العلم لجالينوس، مؤلف كتاب «في أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً». وحتى لو كان هذا الكتيّب مزوّراً، فإن عنوانه يوحي بنوعية المثال الأعلى الذي يتطلع إليه كل الأطباء والفلاسفة في العصور الوسطى(٥٨). وأعمال أبي بكر الرازي وابن سينا تكفي لوحدها للبرهنة على ذلك. ونحن نعلم أن مسكويه قد استفاد من مؤلفات الرازي(٥٩) الكاملة والمتقنة لكي يكتب الفصل السادس من كتاب «تهذيب الأخلاق». فهو يأخذ منها ذات الموضوعات والمرجعيات والتوجّه العام. ولكن «طب النفوس» يبدو لديه كتتمة ضرورية لفعالية الفضيلة، هذا في حين أنه يغطّي لدى الرازي كل مجال علم الأخلاق عملياً.

(٥٦) أما النوعان الآخران من السعادة فيعودان إلى أسباب خارجية: كالغنى أو الإكراه والقسر.

(٥٧) أنظر كتاب تيور فون أوكسول: «الطب النفسي ـ الجسدي»، غاليمار، ١٩٦٦.

- **Thure Von Uexküll:** La médecine psychosomatique, Gallimard, 1966.

(٥٨) هو ابن جلجل، انظر «الطبقات» ص ١٩، الذي يعزو الكتاب إلى جالينوس.

(٥٩) انظر م. مهاجج: «ملاحظات على «الفيزياء الروحانية» للرازي» بحث منشور في مجلة ستوديا إسلاميكا، العدد XXVI، ص ٥ ـ ٢٢.

- **M. Mohaghegh:** Notes on the «spiritual physic» of Al-Razi, in S.I. XXVI, 5-22.

والدليل على ذلك المكانة التي يخصصها مسكويه لهذا العلم داخل المخطط العام لكتابه. فهي لا تتجاوز فصلاً واحداً، هو الفصل الأخير. ينبغي أن نسجّل أيضاً الملاحظة التالية: وهي أن مؤلفنا يتبع خطة في تأليف هذا الفصل وسوف نحافظ عليها من خلال عرضنا هذا. فهو يميز جيداً بين «حفظ الصحة» وبين «ردّ الصحة»، أي علاج أمراضها.

١ ـ حفظ الصحة:

كعادته في كل مرة يتناول فيها موضوعاً غنياً جداً، فإن مسكويه يترك نفسه على سجيّتها ويستطرد في شروحات ذاتية، ويتحدث عن نفسه، الخ.. وهذا ما يسيء إلى تماسك موضوعه في نظر الدارس الحديث المتعود على التسلسل المنهجي والتماسك الداخلي الموضوعي. لنضرب على ذلك المثل التالي: فهو عندما يريد توضيح الفكرة القائلة بأن أمراض النفس تتطلب تشخيصاً دقيقاً وعلاجاً مناسباً مثلها في ذلك مثل أمراض الجسد، يكتب قائلاً: «ولما كانت النفس قوة إلٰهية غير جسمانية، وكانت مع ذلك مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً إلٰهياً، لا يفارق أحدهما صاحبه إلاّ بمشيئة الخالق عز وجل، وجب أن تعلم أن أحدهما متعلق بصاحبه متغير بتغيره، فيصح بصحته ويمرض بمرضه» (تهذيب الأخلاق، ص ٢٠٤).

وهكذا نجد مسكويه ينصّ في فقرة واحدة على عدة أشياء: على الطبيعة الإلهية للنفس، وعلى النظرية الآلاتية ـ الأدواتية، وعلى الاتحاد الجوهري بين النفس والجسد. بل إنه يركز هذه المرة على الاعتماد المتبادل للنفس على الجسد، والعكس صحيح. وذلك لأنه يبينّ على أن النفس تمرض على الرغم من أنها إلٰهية. ولكنه لا يحق لنا أن نتحدث هنا عن وجود تناقض أو عدم تماسك في فكر مسكويه. وذلك لأن التماسك بالنسبة لمسكويه وعصره وكل الفلسفة العربية ـ الإسلامية كان يختلف عن التماسك المنطقي والمنهجي للبحث العلمي المعاصر. فتماسك الفكر آنذاك كان يتجسّد على مستويين اثنين يدعمان بعضهما البعض دون تعارض: مستوى النداء الإلٰهي الذي يرنّ في أعماق نفس كل إنسان، ومستوى الحاجيات اليومية المعاشة وإكراهاتها التي لا ينجو منها أي إنسان. فكلا المستويين يفرضان نفسيهما على الإنسان (أي المركّب بحسب لغة مسكويه. فالإنسان مركّب من نفس وجسد، من حاجيات نفسية وحاجيات جسدية ويصعب عليه أن يوفّق بينهما). ثم يقول

مسكويه بأن الحقائق التي يشعر بها الإنسان في أعماق نفسه (أو في سرّه) تخلع المعنى على التجربة المحسوسة (أو العيان)[٦٠]، كما وتقدم لها وجهتها ومضمونها الأخلاقي.

ثم يقول مسكويه بما معناه: كيف يمكن أن ننكر أن الإنسان الواقع تحت سطوة الغضب أو الحزن أو العشق أو الشهوات «لا تتغير صورة بدنه حتى يضطرب ويرتعد ويصفّر ويحمّر ويهزل ويسمن ويلحقها ضروب التغير المشاهدة بالحس»؟. (المصدر السابق، ص ٢٠٥). وبالمقابل فإن المرض الجسدي الذي يصيب الأعضاء النبيلة بخاصة، كالقلب والدماغ، ينعكس أيضاً على النفس. يقول مسكويه: «وذلك أنّا كما نرى المريض من جهة بدنه ـ لا سيما إن كان سبب مرضه أحد الجزئين الشريفين، أعني الدماغ والقلب ـ يتغير عقله وتمرض نفسه حتى ينكر ذهنه وفكره وتخيله وسائر قوى نفسه الشريفة». (المصدر السابق، ص ٢٠٥). ينتج عن هذه الملاحظة المزدوجة شيئان اثنان: الأول هو طريقة سلوك بالنسبة للحكيم، والثاني منهجية محددة بالنسبة للطبيب (لأنه يعرف عندئذ كيفية انعكاس أمراض الجسد على النفس، وأمراض النفس على الجسد).

ولما كانت النفس جوهراً حياً كالجسد فإنها بحاجة إلى أطعمة خاصة وتمارين معينة. وكما أن العضو الذي لا يُستخدَم يضعف ويضمر، فإن المَلَكة التي لا تمارس وظيفتها تضمر أيضاً. بل إن أطباء النفوس يولون أهمية أكبر للتمارين العقلية لأنها تشرط تحرر العقل، وبالتالي تتحكم بتوازن المركَّب (أي الإنسان بحسب لغة مسكويه الفلسفية الاصطلاحية). يضاف إلى ذلك أن عادة الكسل تنمو لدى الإنسان بشكل أسهل من عادة التفكير. يقول مسكويه: «فإن الأطباء يعظمون أمر الرياضة في حفظ صحة البدن، وأطباء النفوس أشد تعظيماً لها في حفظ صحة النفس. وذلك أن النفس متى تعطلت من النظر، وعدمت الفكر والغوص على المعاني، تبلّدت وتبلّهت، وانقطعت عنها مادة كل خير. وإذا ألفت الكسل وتبرّمت بالرويّة واختارت العطلة، قرب هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلاخاً من صورتها الخاصة بها ورجوعاً منها إلى مرتبة البهائم، وهذا هو الانتكاس في الخُلُق نعوذ بالله

---

(٦٠) فيما يخص الإنفتاح على العالم الخارجي أنظر الأدبيات الجغرافية العربية في العصر الكلاسيكي. ويرافق هذا الإنفتاح في القرن الرابع الهجري توسع للمناخ الداخلي. من هنا ينتج كل ذلك الغنى الثقافي لهذا القرن. وهذا ما يتيح لنا أن نتحدث عن وجود نزعة إنسيّة متعددة الجوانب فيه. (والنزعة الإنسيّة مرتبطة بالنزعة العقلانية وتوسع الفضول العلمي والفلسفي بالطبع).

منه». (المصدر السابق، ص ٢٠٨). هذا يعني أن المعرفة ليست عبارة عن مجرد زينة للروح، كما أنها ليست عبارة عن وسيلة لخدمة المطامح والمصالح الدنيوية. وإنما لها فضيلة التطهير والتهذيب، أي تطهير الروح وتهذيبها. وذلك ما دامت «الحكمة ـ العلم» و «الحكمة ـ الأناة والحذر»، شيئين لا ينفصلان. يضيف مسكويه قائلاً: «وإذا تعود الحدث الناشىء من مبدأ كونه الارتياض بالأمور الفكرية، ولازم التعاليم الأربعة[٦١]، ألف الصدق واحتمل ثقل الروية والنظر، وأنس بالحق ونبا طبعه عن الباطل وسمعه عن الكذب». (المصدر السابق، ص ٢٠٨).

ولذا فلا ينبغي على الحكيم أن يغترّ بنفسه أو أن يستبدّ به العجب، وذلك لأنه ينقطع عندئذ عن مواصلة الجهد والعمل. وليتذكّر قول الحسن البصري رحمه الله: اقْدَعُوا هذه النفوس فإنها طُلَعَة، وحادثوها فإنها سريعة الدثور». (المصدر السابق، ص ٢٠٨). (أي كفُّوها عما تتطلع إليه من الشهوات). القدع: الكفّ أو المنع.

وهناك علاقة بين القبول بهذا العلم وبين التخلي عن الثروات والأملاك الدنيوية. فالزهد ضروري في هذا المجال. وبدلاً من أن يستنفد المرء طاقاته الجسدية والروحية في محاولة تحصيل الرزق وزيادة أملاكه، وبدلاً من أن يجهد في الحفاظ على ثروات تذهب وتجيء، ثروات فانية في نهاية المطاف، فإنه يجدر بالإنسان العاقل أن يحاول تنمية المواهب الصالحة التي أنعم الله بها عليه. وإذا ما فعل ذلك فإنه يتحاشى القلق والمخاوف والمجاملات والتنازلات والإطراءات المتملقة واليأس، الخ... وهي أشياء مرتبطة بالملكية والحرص على الثروة. وبالتالي فإن التخلي عن الثروة يعني التحرّر من كل هذه الأشياء المزعجة والمضرّة بالروح. وبهذا المعنى فيمكن القول بأن أشد الناس تعاسة في هذا العالم (وفي العالم الآخر) هم الملوك. وذلك لأن هواجس المُلْك تنغّص عليهم عيشهم. إن هذه الفكرة التي يركز عليها مسكويه كانت شائعة جداً في كتب الأدب (بالمعنى الكلاسيكي الواسع للكلمة). وهي فكرة مأخوذة عن الفلسفة الرواقية ولكن بعد تعميمها وتبسيطها. وقد ساهمت كتب الأدب في تدعيم هذه الفكرة وتقوية هيمنتها على الوعي الإسلامي[٦٢].

---

(٦١) الرباعية: أي جملة الدراسات في «الحساب» و «الموسيقى» و «الهندسة» و «الفلك» في القرون الوسطى. وهي أربعة علوم.

(٦٢) إن فكرة السعادة الوسطى وكفاف العيش مدينة في قسم كبير منها إلى دخول الفلسفة الرواقية والأبيقورية إلى الساحة العربية الإسلامية وتسلُّلها الغامض والمعقد والطويل. ولكن هنا أيضاً نلاحظ أن ديمومة الفكرة تُفسَّر عن طريق ديمومة الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية وعدم تغيرها منذ العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية.

ونلاحظ أن مسكويه يلح (بالشكل الذي يليق بأديب في حجمه ومستواه) على حالة الملوك الذين تتناقض قوتهم الجبارة مع المآسي التي يتعرّضون لها في حياتهم الشخصية[٦٣] (من قتل واغتيال وانقلاب، الخ...).

كل الانفعالات، يقول مسكويه، هي عوامل زعزعة وعدم استقرار. فهي تعكّر العقل وتدخل الاضطراب إليه، وبالتالي تمنع كل ممارسة طبيعية له. ولكي يتجنّب الحكيم هذا المرض، فإنه ينبغي عليه أن يعرف كيف يرضى بالكفاية والقصد فيما يخص معاشه (أي بالحد الأدنى من المال). فهذه هي الطريقة الوحيدة لكي ينجو من الانعكاسات الرديئة للجري وراء الربح، أو لمنافسة الآخرين على الأرزاق والأموال، أو لاستخدام الأساليب غير الشريفة من أجل تكديس الثروة. وينبغي عليه أن يتبع هنا ذات القاعدة التي تتبعها بقية الحيوانات من أجل التوصل إلى كفاف عيشها. فكل نوع حيواني يكتفي بنمط الغذاء الذي يناسبه وبكمية محدّدة تماماً. ولكي نعرف حجم الأغذية والأشربة الملائمة لنا ينبغي أن نفكر حتى بما ستصير إليه بعد عملية الهضم والإخراج (أي البراز في الواقع). فإذا ما تجاوزت الحدود الضرورية لنا كان البراز كثيراً وشنيعاً.

كل هذا يعني أنه ينبغي على الحكيم أن يُخضِعَ سلوكه لضبط شديد ومراقبة صارمة. إذ ينبغي على القوة العاقلة أن تهيمن على القوة الشهوية التي لا تشبع وأن تلجمها. وإلاّ فإن الحكيم لن يعود حكيماً. الحكيم هو الشخص الذي يستطيع أن يتحكم بشهواته، لا أن تتحكم شهواته به. ذلك أن إثارة الملكات الشهوية بدلاً من تركها تستيقظ بنفسها يعني السير عكس إرادة الله. إنه يعني تهييج الحيوانات المتوحشة، ثم محاولة تهدئتها بعد ذلك. وهذا لا يليق بالحكيم. على العكس. ينبغي عليه أن يعاقب ذاته معاقبة شديدة على كل خطأ يرتكبه[٦٤].

ولكن الإنسان ميّال بطبيعته إلى حب النفس. فهو يحاول التقليل من أهمية أخطائه ونواقصه. إنه يقلل منها إلى درجة عدم الاعتراف بها، أو ايجاد العذر لها. ولكننا نعلم أنه لا توجد صحة حقيقية للنفس إلاّ إذا اعترفنا بكل جرأة ودقة بأخطائها. ولكن كيف يمكن أن نتوصّل إلى ذلك؟ عن طريق العدوّ لا عن طريق الصديق!

---

(٦٣) أنظر «تهذيب الأخلاق»، ص ٢١٠ وما تلاها. وانظر «تجارب الأمم» في أماكن متفرقة.

(٦٤) إن المؤلف يتبع بعض نماذج الفلسفة الرواقية ويتوقف طويلاً عند مبحث القضايا الضميرية. بمعنى أنه يقوم بمحاسبة النفس بشكل جاد فعلاً. أنظر ص ٢١٧ ـ ٢١٩، وانظر التعليقات والشروحات.

وذلك لأن العدوّ يقدّم لنا هنا خدمة أكثر من الصديق. فهو لا يتردّد عن كشف نواقصنا وأخطائنا وإدانتها، في حين أن الصديق يجاملنا. وهذا هو رأي جالينوس الذي يعلمنا أيضاً ضرورة اللجوء إلى الصديق على الرغم من ذلك. ولكن مسكويه يفضل موقف الكندي من هذه المسألة: فهو يقول لنا بأن معرفة الذات تمرّ من خلال معرفة الآخرين(٦٥).

علاج أمراض النفس

إن الأمراض الأكثر خطورة والأكثر تكراراً فيما يخص النفس هي: الغضب، الخوف، الحزن. والمرضان الأولان يمثّلان الحدّين المتطرفين لموقع متوسط هو فضيلة الشجاعة. وبالتالي فهما يشكلان إفراطاً أو تفريطاً لملكة النزق أو الغضب. وأما الحزن فينتج دائماً عن تقدير خاطىء لأمور هذا العالم الذي نتعلق به (أي عن تسويد صورته). وفي كل الأحوال فإن مبدأ الشفاء يتلخص في كلمة واحدة: الرصانة العقلية. ولكي نوضح كل النصائح العلاجية التي يغدقها علينا مسكويه يكفي أن نستشهد بهذا المبدأ الذي نصّ عليه أبيسيتوس:

«إعلم أن ما يهينك ويزعجك ليس هو ذلك الذي يشتمك أو يضربك، وإنما هو رأيك فيهما، هذا الرأي الذي يجعلك تشعر بالإهانة لأنهما شتماك أو ضرباك. فلو كانا عديمي القيمة لما شعرت بالإزعاج. وبالتالي فاعلم أنه عندما يزعجك شخص ما أو يحزنك، فإنه ليس هو الذي يحزنك، وإنما رأيك الخاص بالذات. وبالتالي فحاول جاهداً قبل كل شيء ألا تترك نفسك فريسة لخيالك وإثارته وهيجانه. وذلك أنه إذا ما صبرت قليلاً وربحت بعض الوقت، فإنك ستصبح عندئذ أكثر قدرة على السيطرة على نفسك»(٦٦).

ولكن عندما نقرأ مسكويه نلاحظ أن دراسته لأسباب كل مرض لا تكتفي فقط بالمواعظ النظرية. وذلك لأن أسلوبه يصبح حياً ونابضاً بالواقع المعاش عن طريق إيراد الكثير من الملحوظات والنوادر الناضحة بعلم النفس الاجتماعي. وهكذا يتحوّل علم الأخلاق من علم تجريدي أو نظري إلى علم عادات وتقاليد محسوسة

---

(٦٥) انظر الصفحات ٢١٩ ـ ٢٢٢ مع الهوامش والشروحات على المراجع المستخدمة.

(٦٦) الأفكار، XXIX. وقد استشهد بها ج. بران في كتابه عن الفلسفة الرواقية، ص ١٠٦، مصدر مذكور سابقاً.

كانت سائدة في عصر مسكويه. وهذا لا يمكنه إلاّ أن يحظى باهتمام المؤرخين والدارسين للعصور وعاداتها وتقاليدها[٦٧]. (من هنا أهمية مسكويه).

وهكذا يمكن للحكيم ألاّ ينصاع لعاطفة الغضب بعد أن يعرف أصلها ومنشأها وآلياتها النفسية. فالغضب هو عبارة عن حركة عنيفة تصدر عن النفس. وهذه الحركة تؤدي إلى غليان الدم في القلب وتعرقل الدماغ وتوقف العقل عن التفكير. يقول مسكويه: «فأما أسبابه المولّدة فهي العجب والافتخار والمراء واللجاج والمزاح والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور التي فيها عزّة ويتنافس فيها الناس ويتحاسدون عليها. وشهوة الانتقام غاية لها لأنها بأجمعها تنتهي إليه». (تهذيب الأخلاق، ص ٢٢٧).

إن النواقص المعدودة هنا موجودة في جميع كتب الأدب ذات الاستلهام الدنيوي أو الديني. وهي تحتل مكانة هامة جداً في كتب الحديث النبوي، ولذا فإن مسكويه لا يملك إلاّ أن يذكرها. والواقع أننا نمتلك هنا إحدى أفضل المقاربات التي تمكننا من فهم كيفية تشكُّل الحديث النبوي، وضمن أية ظروف وملابسات اجتماعية ـ تاريخية. فلا يمكن فصل عملية تبلور الحديث النبوي عن تطور الحياة الحضرية وحاجياتها (أو عن ازدهار العمران بحسب لغة ذلك الزمان). وعندما نقرأ أدبيات تلك الفترة نلاحظ أن الحسد والتنافس والتعجرف والمكيدة، الخ... كلها أشياء كانت شائعة في مجالس العلم وأوساط الظرفاء. فهناك كان يحاول المرء أن يبرع ويظهر مواهبه ويهيمن على الآخرين ويستهزىء بهم ويخدعهم ويكتسب الأشياء الثمينة أو الفاخرة حتى ولو على حساب عرضه وشرفه. وهنا تتجلّى الانعكاسات الضارة لحب الانتقام بشكل صارخ، هذا الانتقام الذي يقول عنه مسكويه: «ومن لواحقه مقت الأصدقاء وشماتة الأعداء واستهزاء الحساد والأرذال من الناس». (المصدر السابق، ص ٢٢٧). وفي حين أن متمرداً كالتوحيدي كان يهاجم بكل عنف أخلاقاً كهذه، فإن الحكيم الواثق كل الثقة بالعقل، كان يقترح لها علاجاً (وهذه هي طريقة مسكويه التي تميّزه عن التوحيدي). وأما الزاهد المتقشف فكان يقترح حلاً آخر: ازدراء العالَم وإدارة الظهر له[٦٨].

---

(٦٧) سوف نرى أن هذه العلاقة بين الأخلاق والتاريخ لم تُدرّس بشكل منتظم إلاّ من قبل مسكويه.

(٦٨) نلاحظ من وجهة النظر هذه أن النصوص التي تبدو أكثر تجريداً من حيث الظاهر هي التي تشكل وثائق ثمينة من أجل القيام بدراسات محدّدة في علم النفس التاريخي. فالصور الشخصية النموذجية =

وأما الخصيصة المضادة للغضب فهي الجبن. يقول مسكويه: «والذي يتلو معالجة هذا النوع من أمراض النفس معالجة الجبن الذي هو الطرف الآخر من صحتها». صحيح أن الحلم فضيلة لأنه يبرهن على مقدرة الإنسان على السيطرة على نفسه وعلى شططه ونوازعه الغضبية. ولكن لا ينبغي أن يتطرف الإنسان في الاتجاه المعاكس ويصبح مستكيناً جباناً. يقول مسكويه مردفاً: «ولما كانت الأضداد يعرف بعضها من بعض، وكنا قد عرفنا الطرف الذي حددناه بحركة للنفس عنيفة قوية يحدث منها غليان دم القلب شهوة للانتقام، فقد عرفنا إذن مقابله، أعني الطرف الآخر الذي هو سكون للنفس عندما يجب أن يُتحرك فيه وبطلان شهوة الانتقام. وهذا هو سبب الجبن والخور ويتبعه مهانة النفس وسوء العيش وطمع طبقات الأنذال وغيرهم من الأهل والأولاد وسائر المعاملين، وقلة الثبات والصبر في المواطن التي يجب فيها الثبات. وهذا أيضاً سبب الكسل ومحبة الراحة اللذين هما سبب كل رذيلة، ومن لواحقه الاستخذاء لكل أحد، والرضى بكل مذلّة وضيم، والدخول تحت كل فضيحة في النفس والأهل والمال، وسماع كل قبيحة وفاحشة من الشتم والقذف، واحتمال كل ظلم من كل معامل، وقلة الأنفة مما يأنف منه الناس الأحرار». (المصدر السابق، ص ٢٣٩).

إن هذا المقطع ومقاطع أخرى عديدة مشابهة تثبت لنا إلى أي مدى يظل فيه الحكيم أديباً بحسب منظور مسكويه (بالمعنى الكلاسيكي الواسع لكلمة أديب بطبيعة الحال). إنه أديب مندمج في جماعته وخاضع لقانون العرض والشرف. ومن المعلوم أن العنجية البدوية تتداخل فيه مع الحساسية الزائدة عن الحد، هذه الحساسية التي يتميز بها إنسان البلاط. صحيح أن للحكيم مروءة تتطلب الدفاع عنها، ولكن كيف يمكن تحديدها مع الأخذ بعين الاعتبار لكل ما قيل سابقاً عن النفس الإلهية وعن السعادة القصوى لمن حظوا بالنجاة في الدار الآخرة؟ هل لمروءة الحكيم نفس معنى مروءة قائد الجيش، أو شيخ العشيرة، أو أمير الدولة، أو التاجر، أو الإنسان العادي بشكل عام؟ بحسب معرفتنا فلا يوجد أي عالم أخلاق إسلامي كان قد انخرط في تعميق التحليل الخاص بالعلاقات الكائنة بين المروءة بصفتها شهادة عالية على حسن السلوك والأخلاق المثالية في المجتمع، وبين الحكمة بصفتها تقنية معينة

= «للظريف»، و «الأديب»، و «المريد»، و «الحكيم» تبدو هكذا أكثر وضوحاً وسطوعاً إذا ما أقمنا التضاد بين المزايا المرغوب فيها/ وبين الرذائل الحقيقية التي تتحدث عنها الرسائل.

تهدف إلى تطهير النفس وتحريرها. ونحن نعلم أن هذه النقطة مهمة جداً، لأن جميع التوترات والصراعات الكائنة بين المجتمع/ والفرد تحصل هنا. وكذلك الصراعات بين السياسة والأخلاق، أو بين التاريخ والحقيقة (أو بين الواقع والمثال). ونحن إذ نصوغ المشكلة بواسطة هذه المصلحات، فإنها تبدو لنا حديثة جداً، حتى لكأن مسكويه مفكر معاصر لنا وليس إنساناً مات منذ أكثر من ألف سنة! وقد يبدو ذلك شيئاً مبالغاً فيه. ولكن لا يمكننا أن ننكر أن هذه الإشكالية موجودة في جميع الكتابات أو المؤلفات الكلاسيكية التي لا تنفك تتحدث عن العلاقة بين الدين/ والدنيا[٦٩].

أما الخوف فيُلحَق أيضاً بعاطفة الغضب، ولكنه ليس فقط يؤدي إلى الجبن، وإنما يولّد أيضاً حالات اكتئاب وإرهاق نفساني ويمنع من «الاستمتاع بحياة هادئة وجميلة». يقول مسكويه بالحرف الواحد: «وإنما يحسن العيش وتطيب الحياة بالظنّ الجميل والأمل القوي». ولكي يحارب الإنسان الذكي حالة الخوف والاكتئاب النفسي، فإنه يكفيه أن يعلم أن مثل هذا الاكتئاب ينتج عن توقع المكروه وانتظار المحذور: أي الخوف من المستقبل. يقول مسكويه مردفاً: «والتوقّع والانتظار إنما يكونان للحوادث في الزمان المستقبل. وهذه الحوادث ربما كانت عظيمة، وربما كانت يسيرة، وربما كانت ضرورية، وربما كانت ممكنة. والأمور الممكنة ربما كنا نحن أسبابها، وربما كان غيرنا سببها.

وجميع هذه الأقسام ليس ينبغي للعاقل أن يخاف منها. أما الأمور الممكنة فهي بالجملة مترجحة بين أن تكون وبين ألا تكون، وليس يجب أن يصمم على أنها تكون، فيستشعر الخوف منها ويتعجّل مكروه التألم بها، وهي بعد لم تقع ولعلها لا تقع». (المصدر السابق، ص ٢٤٠). وأما فيما يتعلق بالأحداث التي لا تعتمد علينا أو لا تتوقف علينا كالهرم وفقدان شخص عزيز علينا فلا ينبغي أن نخاف منها لأنها تدخل ضمن النسق الطبيعي للأشياء.

ونلاحظ أن المؤلف خصص مقالة قوية «للخوف من الموت». ونلاحظ أيضاً أن هذا الموضوع فرض نفسه فيما بعد على الأدبيات الفلسفية العربية لأننا نجده مدرجاً

---

(٦٩) إن تطور مفهوم المروءة يتبدّى لنا بشكل واضح عندما ننتقل من النصوص الشعرية العتيقة (أو الجاهلية) التي درسها بشر فارس في كتابه «مفهوم العرض أو الشرف عند العرب»، إلى ذلك المبحث الكبير والمهم الذي أدلى به الماوردي في كتاب «أدب الدنيا والدين»، ص ٢٩٠ ـ ٣١٨.

في «المقالات الصوفية لابن سينا»[٧٠]. ويبدو لنا أن الموقف العام لهذه الأدبيات من مسألة الموت مستوحى من الفلسفة الرواقية. بمعنى: ينبغي طرد التصورات الوهمية والخروج من الجهل لأن هذه الأشياء هي سبب الخوف من الموت. ولكن هذه المحاجة تستعيد ذات التصور السابق عن الإنسان، هذا التصور الذي كنا قد حددناه آنفاً. وهو تصور يخلط باستمرار بين النظام المنطقي، والنظام الفيزيائي، والنظام الأنطولوجي. فيما بعد نجد أن الأهمية الأساسية لمقالة مسكويه تكمن في الصياغة المقتضبة للمشاكل التي غالباً ما تمت مناقشتها في مجال علم الكلام من جهة وفي مجال الفلسفة من جهة أخرى. تتمثّل هذه المشاكل بالأسئلة التالية: ما الذي يعنيه الموت بالضبط بالنسبة للإنسان؟ ماذا سيكون مصير الروح والجسد بعد الموت؟ هل نستطيع أن نتحدث عن ألم بعد الموت؟ وماذا يمكن أن نقول عن العقاب الذي سيتلوه؟

كل هذه المسائل مدروسة بشكل تفصيلي دقيق في كتب «الكلام» وذلك تحت العنوان العام والعريض التالي: «المعاد، الوعد والوعيد»[٧١]. وفي العصور الوسطى، كما نعلم، كان الخيال يتغذّى من كل إيحاءات اللاوعي ومستعداً لتقبُّل الكثير من التصورات الخارقة للطبيعة. وبالتالي فقد كانت الأمور الأخروية وقصص البعث والنشور والجنة والنار وما بعد الموت تشغل عقول الناس وتشكل مادة ثمينة لأدبيات التهييج والإثارة. كانت تمثل أموراً واقعية محقَّقة لا يرقى إليها الشك بالنسبة للوعي القروسطي. وقد كان الوعي الشعبي يستمتع كثيراً بهذه القصص المثيرة والأحاسيس الرهيبة ويطلب المزيد منها. وهي أحاسيس يختلط فيها الخوف، بالخنوع، بالرفض، بالمطالب غير المحدّدة، بالأمل، بالحاجة إلى الهروب، بالرغبة الخارقة، الخ.. كل هذه المشاعر كانت تنصهر في بعضها البعض وتشكل الخيال العام الذي يسيطر على وعي الناس في تلك العصور. وقد حاول علم الكلام ثم الفلسفة بشكل أكثر أن يُعَقْلِنا هذه المشاعر لكيلا تطفح وتزيد عن حدها[٧٢]. لقد

---

(٧٠) تحقيق مهرين، الملزمة الثالثة، لايد، ١٨٩٤. النص هو حقاً لمسكويه (أنظر ترجمتنا للتهذيب).

(٧١) انظر لويس غارديه: «المشاكل الكبرى لعلم اللاهوت الإسلامي، الله ومصير الإنسان»، منشورات فران، ١٩٦٧، ص ٢٣٣ وما تلاها. (أو لعلم الكلام الإسلامي).

- **L. Gardet:** Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destinée de l'homme, vrin, 1967.

(٧٢) أنظر كتاب «الدرة الفاخرة في أحوال الآخرة» المنسوب للغزالي. فهو يعطي فكرة دقيقة عن هذه الحساسية الجيّاشة التي تتغذّى من صور الآخرة. أنظر بهذا الصدد بحث أ. آبيل: «وجهات نظر=

وقف مسكويه في وجه هذه التصورات الشعبوية الشائعة والناتجة عن الجهل وأوساط العامة. وتبدو لنا توضيحاته دقيقة وقاطعة فيما يخص هذا المجال. يقول تحت عنوان: «الخوف من الموت: أسبابه وعلاجه».

«وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها. أما من جهل الموت ولم يدر ما هو، فإنّا نبين له أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلاته وهي الأعضاء التي مجموعها يسمى بدناً، كما يترك الصانع استعمال آلاته، وأن النفس جوهر غير جسماني وليست عرضاً، وأنها غير قابلة للفساد... واعلم أن ذلك الجوهر مفارق لجوهر البدن مباين له كل المباينة بذاته وخواصه وأفعاله وآثاره، وإذا فارق البدن كما قلنا وعلى الشريطة التي شرطنا بقي البقاء الذي يخصّه ونقي من كدر الطبيعة وسعد السعادة التامة، ولا سبيل إلى فنائه وعدمه. (المصدر السابق، ص ٢٤٥). والجسد، بصفته جوهراً، لا يفنى في الواقع إنما يتفكك وينحل إلى عناصره الأولية ويفقد خصائصه وأعراضه الشكلانية. وهو بذلك يشبه الماء مثلاً. فالماء لا يفنى عندما يغلي وإنما يتحوّل إلى بخار وينتشر في الهواء. وبالتالي فإن الموت لا يعتبر خسارة، على العكس، إنه يرفع من قيمة الإنسان لأنه ينتقل به من هذه الحياة العَرَضية الفانية، إلى الحياة الأبدية الباقية. ومن الخطأ الاعتقاد بأن الميت يحس بالألم كما تتوهم العامة، فمن يموت لا يعود يحس بشيء. يقول مسكويه: «فأما من ظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدّت إليه، فعلاجه أن يُبَيِّنَ له أن هذا ظنٌ كاذب، لأن الألم إنما يكون للحي، والحي هو القابل أثر النفس، فأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم ولا يحس». (المصدر السابق، ص ٢٤٦). وأما فيما يخص العقاب بعد الموت فإنه يعتمد على الذنوب التي يكون الإنسان قد ارتكبها في حياته والتي هي مرتبطة بهيئات سيئة للنفس وحدها. وهذا ما يبرر سبب تشكيل ذلك الاختصاص العلمي والأخلاقي من قبل الفلاسفة. فالواقع أن المعرفة تهدف إلى تخليص النفس من كل خوف أو حزن، كما وتضمن لها الفوز في الدار الآخرة[٧٣].

= مقارنة حول الحساسية القروسطية السائدة في حوض البحر الأبيض المتوسط في القرنين الثالث عشر والرابع عشر» منشور في مجلة ستوديا إسلاميكا، العدد XIII، ص ٢٣ وما تلاها.

- A. Abel: Réflexions Comparatives sur la sensibilité médiévale autour de la Méditerranée aux XIII[e] et XIV[e] siècles. in S.I/XIII, p. 23.

(٧٣) لكي يلح على الطابع الضروري ـ وبالتالي العقلاني ـ للموت، فإن المؤلف يقول بأن الأرض لن تتسع لكل البشر لو أنهم بقوا أحياء كلهم. ويضرب على ذلك مثلاً علي بن أبي طالب وذريته ويقول بأن =

إن كل ما قلناه سابقاً عن فكر مسكويه يمثّل إحدى الشهادات الأكثر نصاعة على الحرية الفكرية والتعبيرية التي يمكن لفيلسوف في القرن الرابع الهجري أن يتمتّع بها. ويزداد إعجابنا عندما نعلم أن مسكويه قد رفض فكرة بعث الأجساد صراحة، وهي الفكرة التي تشكل عقيدة جمهور المسلمين. وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يشعر بأنه خرج عن إجماع الأمة لأنه كان متوافقاً مع روح الشريعة لا مع حرفيتها. وهذا الموقف يبين لنا حجم التقدم الذي قطعه التيار العقلاني في ذلك الوقت. كما ونقيس أهمية السبل التي فتحت أمام الفلسفة الإسلامية. يضاف إلى ذلك أنه يوضّح لنا سبب رد الفعل الذي قام به الغزالي ضد الفلسفة ومغزى رد الفعل هذا ودلالته.

وعلى ضوء كل ما تقدم نفهم أبعاد الحل الذي قدمه ابن رشد وأهميته. وفي الجزء الرابع والأخير من هذا الفصل المطول سوف نتعرّض لدراسة علم النبوّة واللاهوت الطبيعي. وهذا ما سيتيح لنا أن نستخلص معطيات أخرى عن المناقشة الدائرة حول العقل والقانون الديني (أو الشريعة). ومن المعلوم أن هذه المناقشة كانت قد شغلت كل العقل القروسطي (أو العقل في القرون الوسطى).

= أحفاده الحاليين يتجاوز عددهم المائة ألف عبر الأرض كلها، وذلك على الرغم من الموت والقتل الذي تعرضوا له (انظر النص الحرفي في «تهذيب الأخلاق»، ص ٢٥١).

سوف نهمل خاتمته النهائية عن الحزن لأنه يستخدم فيها نمط المحاجة ذاته.

IV ـ النبي، الله

﴿قل إنما أنا منذرٌ وما من إله إلا الله الواحد القهار﴾

(سورة ص، الآية ٥٦)

﴿هو الله الخالق البارىء المصوِّر له الأسماء الحسنى يسبِّح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾

(سورة الحشر، الآية ٢٤)

كنا قد اخترنا الخط الصاعد من أجل دراسة كيفية تشكّل الحكمة، وبالتالي فلن يكون تعسفياً أن نتحدث في الفصل ذاته عن النبي والله أيضاً. فالنبي يمثّل القمة التي بدءاً منها يتجلّى الله مباشرة. بدءاً منها يتحدث عن نفسه، ويملي إرادته، ويثبت حقيقته. وأما على مستوى المخلوقات الأدنى مرتبة، فإنه فقط يتمرأى من خلال علامات عديدة. أما مع النبي فإن الله يصبح حضوراً حياً قوياً.

إن المشكلة التي طرحت ذاتها على الفلسفة العربية ـ الاسلامية كانت تتمثل بالضبط بهذه الحقيقة الضخمة، اللاغية لكل ما سبقها، التي لا تُدحَض ولا تُرَدّ بالنسبة لكل الوعي القروسطي: أقصد الوحي. فالوحي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي لا تُناقَش ولا تُرَدّ، الحقيقة المهيمنة على عقول الجميع. أما الفيلسوف في العصور الاغريقية ـ الوثنية فكان يقف وجهاً لوجه أمام العالم: بمعنى أنه كان يكتشف الكائن الأكبر والكائنات الصغرى عن طريق عقله فقط. ولم يكن هناك وحي لكي يساعده على ذلك أو لكي يتحكّم به وهو يقوم بذلك. كان يحاول أن يفهم الوجود ويسبر أغواره بواسطة الجهد الفكري المحض، أي بواسطة إمكانيات العقل البشري وحده. ولكن ها هو الكائن الأعظم (أي الله) يتجلّى عن طريق الوحي لجميع البشر، أي من خلال لغة يفهمها حتى الجَهَلة البسطاء المحرومون من أنوار الحكمة. ثم ينقل الرسالة إلى البشر أناسٌ مختارون ومُصطَفون (أي الأنبياء). وبما أن هذه الظاهرة تفرض نفسها على العقل البشري بصفتها صحيحة إلى درجة أنه لا يمكننا أن نتخيل وجود حضارة بشرية بدون عمل الأنبياء، فإنه ينبغي علينا توضيح مسألتين فقط:

١ ـ ما هو الوحي؟

٢ ـ ما هي العلامات المميزة لمرتبة النبي (أو لمرتبة النبوة)[١]؟

إن الجواب عن هذين السؤالين سوف يفتح لنا منظورات جديدة على الله بصفته الموضوع الأول للتأمل والتفكير.

طبيعة الوحي وكيفيته

كنا قد قلنا سابقاً بأن الإنسان يحتلّ في السلّم الأخلاقي ـ البيولوجي للخلق مرتبة تعلو على مرتبة الحيوان وتسبق مباشرة مرتبة الملائكة (أو قل تجيء قبلها مباشرة). ويتوزع البشر داخل هذه المرتبة على عدة أصعدة بحسب «حظهم من الإنسانية» كما يقول مسكويه. فكلما كان حظهم أكبر كلما كانت درجتهم أكثر ارتفاعاً. فالمسافة الأنتربولوجية ـ أي الإنسانية ـ بين المرتبة المتدنية للزنجي الأسود، وبين مرتبة المواطن الحرّ في بغداد أو الرّي تبلغ حدها الأقصى. وأما أولئك الأشخاص المتميزون الذين يتوصلون إلى «الأفق الأعلى» بواسطة النزاهة الفكرية والتقشف الذهني الذي لا يعتريه الوهن، أما أولئك فإنهم يستطيعون أن يحتلوا أحد الموقعين التاليين: إما أن يواصلوا طيلة حياتهم الصعود إلى أعلى (أي الترقي الطبيعي) ويحاولون التوصل إلى حقائق الأمور عن طريق الفكر المتعقل (أي بواسطة الوسائل البشرية المحضة وضمن امكانياتها)، وعندئذ وبعد كل الجهود التي بذلوها في الترقي والصعود تتجلّى لهم الأشياء الإلهية بإشراق أكثر وضوحاً وبهاء من المبادىء الأولية (أو البدائه بحسب لغة مسكويه). ولا يعودون آنذاك بحاجة للجوء إلى القياس البرهاني. وإما أن تنحطّ هذه الأشياء الإلهية إليهم ولا يعودون بحاجة إلى بذل الجهود من أجل الصعود إليها.

وفي كلتي الحالتين نلاحظ أن الآليات العقلية التي تؤدي إلى إدراك الحقائق الجوهرية هي ذات طبيعة نفسية ـ فيزيولوجية. فالأطعمة الداخلة إلى المعدة والمهضومة والمُتَمثّلة جيداً تولّد في القلب دماً خفيفاً وصافياً. ويتم توزيع هذا الدم في كل أنحاء الجسم عن طريق الشرايين. ثم يتمّ توصيله ـ وهذا هو الأهم ـ إلى

---

(١) هاتان المسألتان لا تستنفدان كل المشاكل المثارة في علم الكلام السني والشيعي. أنظر بهذا الصدد كتاب لويس غارديه المذكور آنفاً، ص ١٤٣ وما تلاها.

- L. Gardet: Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destinée de l'homme. Vrin, 1967, p. 143.

الدماغ عن طريق «العروق الدقاق» (بحسب لغة مسكويه، أي الشرايين الدقيقة جداً). ومن الدماغ تنطلق الأعصاب التي تزوّدنا بالحسّ والقوة المحركة الإرادية. والرسائل الواصلة إلى الحواس الخمس تُنقَل إلى الحس المشترك الذي يخزّن كل أشكال المحسوسات دون أن يتأثّر بها. لماذا؟ «لأنه في نفسه صورة، والصورة لا تقبل الصور على طريق التأثر، بل على طريق آخر وبنحو أعلى وأشرف». بمعنى آخر فإن كل الأشكال (أو الصور بحسب لغة مسكويه) تُتلقّى بشكل متزامن وفي آن واحد على الرغم من تنوّعها واختلافها. إنها تُتلقّى دون أن يحصل أي انقسام أو خلط أو تراكم. وهذه القوة تؤدي إلى توليد ملكة أخرى هي المتخيّلة، ويحصل أحياناً الخلط بينهما[٢]. يقول مسكويه: «وترتقي هذه القوى إلى قوة تسمّى المتخيّلة ـ وربما ظُنّ أنها واحدة ـ وهذه القوة يظهر فعلها بجزء من الدماغ المقدم، ثم ترتقي إلى قوة أخرى للنفس تسمى حافظة، وهي كالخزانة التي تُحفَظ فيها الأشياء الكثيرة لتستحضر منها ما تحتاج إليه إذا امتدّ الزمان بها، وهذه القوة يظهر فعلها في الجزء المؤخر من الدماغ. وهناك قوة أخرى للنفس وهي قوة الفكر تقع بها حركة الرؤية والتوجّه نحو العقل» أي في نهاية المطاف نحو الأشياء الإلهية.

لقد حاولنا فيما سبق أن نستعرض أفكار المؤلف مع المحافظة على مساره وأسلوبه بقدر الإمكان. وحرصنا هنا على موضعة نظرياته «العلمية» عن مفهوم الوحي[٣] (أو التي يُدخِل بواسطتها مفهوم الوحي لأول مرة). وهذه هي المنهجية الوحيدة التي تتيح له أن يتوصل إلى القول بوجود تماثل مطلق بين الوحي كمعرفة مباشرة محصورة بالنبي، وبين المعرفة الفكرية أو الفلسفية المحصورة بالحكيم. الفرق الوحيد بينهما هو أن القوى (أو الملكات) تمارس ذاتها لدى الأول طبقاً للخط النازل، في حين أنها تمارس ذاتها لدى الثاني طبقاً للخط الصاعد، وبشكل تدريجي. فالأول «ربما رأى الأمور بأعيانها من غير تأويل، وربما رآها مرموزة تحتاج إلى تأويل». وأما الثاني فإنه يتوصل إلى استبصار «الأفكار المثلى» أو الأمثلة المعقولة عن طريق استخدام كل أنواع المجريات الناقصة. ولكنهما كليهما يعترفان بالاتفاق الكامل بينهما وذلك لأن «المبادىء والأسباب هي واحدة، تماماً كما الانعكاسات

---

(٢) كان أرسطو قد توقف طويلاً عند وجود الحاسة السادسة ووظائفها، أي عند الحس المشترك. أنظر بهذا الصدد كتاب الحيوان، III، ١ و٢.

(٣) كما يقول هو ذاته. أنظر الفوز الأصغر ص ١٥١. وبالنسبة لكل العرض أنظر المصدر السابق ص ٩٧ وما تلاها.

والأضرار». ولهذا السبب فإن الحكيم هو أول من يعتنق تعاليم النبي. وذلك لأنه يرى فيها تلك الحقائق التي كانت مألوفة بالنسبة له سابقاً. ولكنها تلبّست هنا «صوراً مادية» عن طريق نزولها إلى مستوى المخيّلة. وهذه الصور ليست إلا رموزاً أو مجازات أو أمثالاً سائرة. وهي تُستخدَم من قبل اللغة الفلسفية كما من قبل لغة الوحي لكي تجعل الفهم المشترك للبشر قادراً على استيعاب حقائق متعالية بالقياس إلى كل تواصل بشري (أي حقائق تستعصي على كل تواصل بشري). وكل واحد يستمد من هذه المجازات نصيبه من الحقيقة وذلك بحسب مرتبته الفكرية أو نضجه العقلي. فالبعض يتوقفون عند الدلالات الحرفية للغة الشائعة. وأما البعض الآخر فيستطيعون كشف الحجاب: أي حجاب المعرفة الحسية الظاهرية لكي يرتفعوا إلى مستوى التأمل الأعلى (أو المشاهدة بحسب لغة مسكويه). ويصل الأمر إلى حد أن النبي ذاته ـ كما الحكيم ـ يقبل بأن يعطي تعليماً مباشراً للأشخاص الذين يعتبرون جديرين بذلك(٤).

وإذن فإن الوحي بالنسبة لمسكويه ليس إلاّ الصورة الأكثر علواً وصحةً للمعرفة. بل أكثر من ذلك إنه فيض النور المنبثق عن الواحد الأول، وهو فيض يشعّ على العقول البشرية بواسطة العقل الكوني. وهذا ما يتيح لفيلسوفنا أن يقول بأنه توجد أنماط عديدة من الوحي بقدر ما توجد من قوى للنفس. ونحن نعلم أن قوى النفس عديدة سواء في مجال المحسوسات أم في مجال المعقولات. وكما أن هناك تقدّماً تدريجياً نحو العقل لقوتي البصر والسمع المشتركتين لدى كل الحيوانات، فإن هناك تقدماً تدريجياً أو متدرجاً «للوحي». بمعنى أن الوحي ينطلق من الإدراك الحسي والجزئي المتبعثر لكي يصل إلى الإدراك الشمولي واللامادي بواسطة قوة واحدة فقط. ولكن ينبغي أن ننتبه هنا إلى نقطة أساسية: وهي أن الوحي الذي تلقاه النبي لا يمكن أن ينزل إلى تحت مستوى السمع. لأنه كما جاء في القرآن: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم»(٥). ذلك أن سماع الرسالة يحدث زعزعة (أو روعة) في القلب، ثم بعدها يطمئن القلب أو تحصل السكينة المصحوبة باليقين. وبعدئذ

---

(٤) كما فعله محمد لعلي. أنظر المقطع المترجم سابقاً ص ١٩٧ ـ ١٩٨. صحيح أن مسكويه لا يستخدم مصطلحي باطن/ظاهر، ولكن التضاد بينهما وارد ضمنياً في نصه. ربما كان قد أراد البقاء على أرضية فلسفية وتجنب اللجوء إلى مصطلحات مشحونة لاهوتياً أكثر من اللزوم؟ هذه مجرد فرضية نطرحها.

(٥) القرآن، سورة الشورى، الآية (٥١). وقد استشهد بها مسكويه في «الفوز الأصغر»، ص ١١٨.

تُبلِّغ هذه الرسالة إلى البشر من أجل هدايتهم إلى الطريق المستقيم.

نلاحظ أن كل هذه النظريات الخاصة بالوحي يمكن أن تندمج تماماً داخل نظام الفيض الذي ابتدعته الفلسفة العربية الإسلامية. ولا ينبغي أن يخدعنا استخدام المؤلف لمصطلحات من نوع (ملك، حجاب، سكون، سمع، الخ..). فهو قد حرف كل كلمة عن معناها الديني وخلع عليها معنى التفسير العقلاني والأخلاقي. وكانت النتيجة المبتغاة هي تسطيح تعالي الوحي أو إنزاله على الأرض، وذلك عكس الطريقة التي يتلقاها به القارىء «الساذج» للقرآن». بمعنى آخر فإن مفهوم مسكويه للوحي يختلف جذرياً عن المفهوم الإسلامي الشائع والمكرّس. وهذا التوجه الفكري هو الذي سيسيطر على نظريته المتعلقة بمكانة النبي.

مكانة النبي

إذا ما قارنا بين نظريته عن النبوة وبين نظرية المتكلمين (أي علماء اللاهوت والعقيدة) وجدنا اختلافاً كبيراً. فهو يهمل أشياء كثيرة يركزون هم عليها كثيراً. كما أنه يختار موضوعات مغايرة من أجل أن يحدّد علامات النبوة وشروطها. لنتحدث أولاً عن الأشياء التي يهملها أو التي يمرّرها تحت ستار من الصمت. فهو لا يتحدث، حديث العالم الخبير، عن المعجزة بصفتها علامة من علامات النبوة. كما أنه لا يتحدث عن عصمة النبي أو عن وجود مكانة خاصة لمحمد. كل هذه أشياء غير موجودة بالنسبة له. إنه يركّز الحديث على فكرة النبوة وليس على الأنبياء التاريخيين. ولهذا السبب فإنه يحذف من كتابه «تجارب الأمم» كل ما يتعلق بالإعجاز أو العجيب المدهش الخارق للعادة. ولا يبقي إلاّ على الأحداث التاريخية أو المتعلقة بالمبادرات البشرية (أو ما يدعوه هو بالتدبير البشري). بل وإنه اختصر السيرة النبوية ذاتها إلى مجرد أحداثها التاريخية المحضة(٦). وهذا لا يعني أنه يرفض فكرة المعجزة، وإنما يعني أنه يتقيّد بمبادىء الفكر الجوهراني المرتكز على نفي كل الظواهر التي تشذّ عن النظام الكوني العام. وعلى الرغم من أن النبي يمثّل ذروة

(٦) أنظر محمد أركون «مقالات في الفكر الإسلامي»، فصل بعنوان «الأخلاق والتاريخ». ص ٨٣ وما تلاها.

- M. Arkoun: Essais sur la pensée islamique, Maisoneuve et Larose, Paris, 1982 p. 83. (طبعة ثالثة)

الوجود البشري، فإن مكانته تظل بشرية، وتخضع بالتالي للقوانين الطبيعية[٧].

ثم يحدّد الفيلسوف لاحقاً تعريفاً سلبياً ـ في جزء منه ـ للنبوة. وهذا التحديد يؤكد على تحفظاته تجاه التصورات التقليدية الشائعة عن الموضوع في الجهة الإسلامية. ذلك أن الشيء المهم بالنسبة له هو تخليص الجماهير الجاهلة وأدعياء العلم من تلك التصورات المختلطة والتهويلات المبالغ فيها. وهي أشياء شائعة ومنتشرة جداً وناتجة عن السذاجة وسرعة التصديق، وهما ميزتان للعامة. وقد تنازل مرة واحدة وقبل بأن يذكر رأي «المتكلمين في زماننا هذا». ولكنه ذكره لكي يردف قائلاً بأنه «وإن كان صحيحاً فإنما هو إلمام بما ذكرناه». لنستمع إلى المقطع كاملاً: «وقد تنبّه المتكلمون في زماننا هذا على ما ذكرته فقالوا: إنما يبعث الله تعالى إلى كل قوم نبياً يأتيهم من جنس ما يدّعون الفضل فيه والبراعة بالمعجز الذي لا يطيقونه ولا في منّتهم مثله، ليكون أبهر لحجتهم وأوكد لدلالتهم وأجدّ ألا يقول الناس جئتنا بما لا نعرف شيئاً منه، ولو عرفنا منه ما تعرفه لأتينا بمثله. فهذا المعنى الذي ذهب إليه المتكلمون ـ وإن كان صحيحاً ـ فإنما هو إلمام بما ذكرناه»[٨].

إن العقائد الألفية العتيقة الراسخة جداً في الوعي الديني لأبناء الشرق الأوسط كانت قد حبّذت دائماً محاولات ادّعاء النبوّة (أو اغتصاب الوظيفة النبوية ومكانتها). وكان المنافسان القديمان للنبي هما الكاهن والمتنبي، ولكن انضاف إليهما الإمام بعد تعدد الحركات الشيعية وانتشارها. وقد توقف مسكويه مطولاً عند مزاعم الكاهن والمتنبي وفنّدها، ولكنه لم يتحدث عن الأخير (أي الإمام) إلاّ عرضاً ومن خلال إشارات سريعة.

يشترك الكاهن مع النبي في خاصية واحدة: هي المقدرة على استبصار الغيب (أو اكتناه سر الغيب). ولكن هذه المقدرة تظل ناقصة لدى الكاهن. يقول مسكويه: «ثم نعود إلى صفة الكاهن فنقول: إن صاحب هذه القوة إذا أحس بها من نفسه تحرك إليها بالإرادة ليكملها ـ وهي في نفسها ناقصة ـ فيبرزها في أمور حسية

---

(٧) أنظر المقارنة بين مواقف كل المذاهب الإسلامية في كتاب لويس غارديه المذكور آنفاً، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٨) أنظر «الفوز الأصغر» ص ١١٢ ـ ١١٣. وهي الفكرة التي تقول بأن الله يرسل إلى كل شعب نبياً يلبي كل الصفات الكاملة والمثالية المُعتَرَف بها لدى هذا الشعب، هذا بالإضافة إلى العبقرية والقدرة على صنع المعجزات.

ويثيرها من علامات تجري مجرى الفأل والزجر وطرق الحصى وما أشبه ذلك، وربما استعان بالكلام الذي فيه تكلُّف مع سجع وموازنة. فربما صدق ووافق الحق وربما كذب، وإذا عرض هذا صار غير موثوق به. وربما يكذب الكاهن من تلقاء نفسه أو بالتعمّد خوفاً من أن تبور سوقه وتكسد بضاعته. ولكي يموّه أمره فإنه يضطر إلى الظنون والتخمينات». (الفوز الأصغر، ص ١١٩ ـ ١٢٠).

وأما فيما يخص النبي المزيف أو المتنبي فإن ما يميزه بالدرجة الأولى عن النبي الحقيقي هو أنه يبتغي من ادعائه تحقيق غايات مادية: كالحصول على المال أو الكرامة أو الرغبة في منكح أو مطعم أو مشرب أو غير ذلك... وربما نجح في إخفاء مقاصده الحقيقية لبعض الوقت، ولكنه سوف ينفضح حتماً في نهاية الأمر. ولكي يجنّد الأتباع فإنه يظهر الزهد والتقشف واللطف والبساطة. كما ويكثر من أعمال الشعوذة والسحر. ولكن ما إن يسألوه عن الآخرة أو أصل العالم حتى يكرر ذات الكلام الذي قاله الأنبياء الحقيقيون، أو يرتجل بعض الكلمات الغامضة والتعسفية التي لا معنى لها[٩].

وفي مواجهة هاتين الشخصيتين الكاريكاتوريتين (أي شخصية الكاهن والمتنبي) فإن شخصية النبي تتخذ كل أبعادها وأهميتها. فإذا كان نبياً مرسلاً فإنه عندئذ يتميز عن جميع البشر بجملة من الخصائص ـ أو الخصال ـ التي لا تجتمع إلا فيه[١٠].

أما النبي غير المرسل فإنه يتلقى الوحي ضمن الشروط التي أشرنا إليها آنفاً. بمعنى أنه ينزل عليه كفيض من فوق ولا يكون مرتقياً إليه من أسفل بالتعليم والتدريج. وهذه المناجاة التي يتلقاها من الواحد الحق تخلع عليه النبل والسعادة والاستبصار من بين البشر. ولا يحتاج أبداً إلى أن يدعو الناس لاتباعه. فإن دعا إنساناً إلى رأيه فعلى حسب شفقة الناس بعضهم على بعض وإيثار بعضهم لمصلحة بعض، لا على أنه حتم عليه ولازم له. وليس يحتاج من تلك الخصال الكثيرة

---

(٩) حول هاتين الفقرتين أنظر «الفوز الأصغر» ص ١١١ وما تلاها. وحول الكهانة بشكل عام أنظر الأطروحة الغنية بالمعلومات لتوفيق فهد «الكهانة العربية» أو «التنبؤ العربي»، منشورات جامعة ستراسبورغ، ١٩٦٦.

- **T. Fahd:** La divination arabe, Strasbourg, 1966.

(١٠) لا يضيف المؤلف شيئاً آخر على ذلك التمييز بين الرسول/ والنبي. ولكن علماء الكلام (واللاهوت) أنفسهم لا يتوسعون هم أيضاً كثيراً في الكلام حول هذه النقطة. أنظر لويس غارديه، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٥٨.

المحصورة بالمرسل إلاّ إلى إحدى عشرة خصلة تكون فيه، وسنعدها فيما بعد. منها عشر ينبغي أن تجتمع للإمام القائم مقام النبي عليه السلام. وخصلة واحدة يباين بها الإمام ويختص بها ألا وهي الوحي[١١]».

نلاحظ أن المؤلف فيما يتحدث عن خصال النبي يهمل الإشارة إلى أي حالة تاريخية محسوسة، أو إلى أي نبي محدد. ولكنه يركز على خصلة واحدة: هي الطهارة الأخلاقية. فالنبي، بحسب رأيه، غير محتاج إلى تعاطي ما يتعاطاه أهل الحاجات من الملاذ والشهوات والاستهتار بها لانصرافه عن جميع ذلك إلى أمور هو بها آنس وإليها أسكن. فهو كالحكيم سعيد جداً بالمتعة التي يؤمنها له التأمل في الصور الروحية. إن سمعه وبصره رائعان إلى درجة أنهما يؤمنان له سكينة لا تضاهى. يقول مسكويه: «فإن سمع ذلك الوحي وجد في قلبه له روعة ثم تبعه سكون يقع معه اليقين. وفي كلتي الحالتين يؤمر بحمل الناس الذين هم أبناء جنسه على الطريقة المثلى التي تؤديهم إلى الصراط المستقيم وتأديبهم بالآداب التي تجري من نفوسهم مجرى الطب من الأبدان، لتسلم نفوسهم من الجهل وعلمهم من الخطأ وسعيهم من الضلال. ويقودهم إلى الشريعة التي شبهت بشريعة الماء أعني الطريق إليه. فإن العرب تسمي الطريق إلى الماء شريعة[١٢]. وهذا الإنسان ـ أي النبي ـ من خاصيته أن تكون له قوة عظيمة في الإقناع بالكلام وتأييد عظيم في قود كل إنسان إلى رأيه وصرف الخواطر إلى ما يورده على الأسماع بإقناعاته. وله قدرة على ضرب الأمثال وإيراد تلك الحقائق التي هي مقررة عنده في معارض مختلفة.

وكل هذه الخصال تثير عند معاصري النبي نوعاً من الخوف والطاعة له. وذلك لأنه أكبر عقلاً منهم بكثير و «العقل مَلِكٌ مطاع» كما يقول مسكويه. (انظر الفوز الأصغر، ص ١٠٦). أليس العقل هو المُبدَع الأول؟ ألا ينشر فضائله العظيمة على

(١١) لنلاحظ هنا بأن مسكويه يتحدَّث عن الخصال وليس عن الشروط، أي عن شروط التوصل إلى وظيفة الإمام. وهو بذلك يبدي تفضيله للإشكالية الشيعية على طريقة الفارابي وإخوان الصفاء. حول هذه النقطة أنظر كتاب لويس غارديه المذكور آنفاً، ص ٤٦١ ـ ٤٦٣. وحول هذه الخصال التي يكتفي مسكويه بالإشارة إليها تلميحاً أنظر الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» تحقيق أ. نادر، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

(١٢) وهو بذلك يطيع أمر الله ولا يتصرف، كما الحكيم، بواسطة التعلُّق العقلاني بالخير المحض: أي بواسطة التعلُّق المجاني الذي يحمل غايته في ذاته لا في شيء خارجي عنه. ويوجد هنا نوع من الاهتزاز واللاتماسك الفكري إذا ما أخذنا بعين الإعتبار لكل ما قلناه عن «الضرورة التحريرية» للفيض.

مجمل المخلوقات التي هي أدنى مرتبة منه؟ وبالتالي فإن الناس يخضعون بشكل طبيعي لمن تتجلّ عنده العلامات الاستثنائية للعقل. إنهم يخضعون له كما يخضع القطيع لقائده، أو كما تخضع الرعية لمليكها. ولكن هيبة النبي أكبر من هيبة الملك وأعلى شأناً. يقول مسكويه أيضاً: «على أن من شاهد هذا النبي عليه السلام من أهل زمانه يرون فيه من آثار العقل ورجحانه عليهم ما لا يظهر لنا بالأخبار فيتبعونه وينقادون له بالطبع، وكذلك يبصرون ببصائر ونيات يبذلون فيها المهج والأموال ويعادون بها الأهلين والأولاد ويهجرون بسببه الملاذ والشهوات، ويهابونه مع ذلك فوق هيبة الملك المتسلط بالمال المتغلب بالجند والحشم». (الفوز الأصغر، ص ١٠٧). ولكن قد يعترض أحدهم قائلاً بأن هناك معارضين للنبي. ويرد مسكويه على ذلك قائلاً: «وليس لمعترض أن يعترض علينا بمن عاند وتكبّر وكذّب الأنبياء عليهم السلام ولم يتبعهم، لأن ذلك يعرض في جميع الأشياء التي في الطبع، بأن يتكلف متكلف العدول عنهم بالاختيار السيىء لغرض من الأغراض، ولا سيما إذا كان ذلك الغرض عن باعث قوي من حسد أو محبة لرئاسة أو خوف من فوت شهوة أو غير ذلك من ضروب الشر. وربما كان الإنسان مطبوعاً على أمر من الأمور فيتكلف ضده حتى يكاذب نفسه ويقع له أنه صادق، وهذا من عجيب ما يلحق الإنسان من الآفات». (المصدر السابق، ص ١٠٧).

نلاحظ أن شخصية محمد تظل مقصودة ضمنياً من خلال هذه الأوصاف والتشخيصات، أو على الأقل تظل معنيّة ببعضها. ولكن نظريته تبقى تقليدية في خطوطها العريضة. فهي تستعيد تلك التفسيرات الشائعة على يد أدبيات واسعة كانت منتشرة في ذلك الحين. وهي تفسيرات كانت تهدف إلى دمج الظاهرة النبوية في الحتمية الكونية. (أي إلى اعتبار ظهور النبي بمثابة قانون حتمي في التاريخ). وذلك لأن ظهور النبي وتركيبته النفسية وممارسته التاريخية هي أشياء مرتبطة بأحوال الفلك العلوي وبالفيض[١٣]. إذا كانت الحالة هكذا فلماذا نتحدث هنا عن الله؟ ما هو بالضبط الدور الذي يلعبه الله في هذا الكون المنظّم على أحسن تنظيم والذي يبدو لنا الآن تقريباً في كليّته؟ وما هو بالضبط معنى هذه الكلمة التي طالما ردّدها الفلاسفة العرب ـ المسلمون وحلّلوها؟ بإجابتنا عن هذه الأسئلة نكون قد وصلنا إلى خاتمة بحثنا.

---

(١٣) أنظر «الفوز الأصغر»، ص ١١١ ـ ١١٢ حيث يقدّم المؤلف بعض التفسيرات الفلكية أو التنجيمية عن أسباب تقسيم الزمن إلى «فترات» متقطّعة يظهر أثناءها الأنبياء بعدد محدود.

الله

«الكائن هو»، «الكائن موجود»: هذه هي الحقيقة التي نصَّت عليها الميتافيزيقا التوراتية قبل محاولات العقل الإغريقي. وهذه الحقيقة التي تمثّل تحصيل حاصل تعبر عن سماكة القعر أو عتامة الموضوع وكثافته. إن معظم التساؤلات الكبرى التي أثرناها هنا على مدار هذا الكتاب (كالنفس الخالدة، مصدر الحياة، وكالخير المطلق، وكالتعبير عن الإلهي، وكسبب النظام المتناسق الموجود في الكون، الخ. .) كانت بالنسبة للفلاسفة الروحانيين منذ أفلاطون قاعدة التأمل حول الله أو التفكير فيه. فالتأمل ينطلق من العالم والإنسان اللذين يطرحان مشكلة، كما أنه يجرّب الله كحل أكثر مما يبرهن عليه. ونلاحظ أن الأديان التوحيدية لا تفعل إلاّ أن تعكس هذا المسار. فهي تنطلق من أولوية وجود الله لكي تفسر معقولية الخلق وتخلّص الإنسان من أخطائه وغواياته.

لكيلا نسقط في تأويلات تعسفية وتفسيرات امتثالية مكرورة حول موضوع معقد جداً، فإنه ينبغي أن نفهم أنه فيما وراء الاختلاف في المنهجية واللغة الاصطلاحية فإن الفلسفة والدين كانا يهدفان إلى الغاية نفسها في القرون الوسطى. كان لهما نفس المقصد والهدف. (وموضوع الله من كثرة تعقيده فإنه عولج بوفرة وغزارة). فبالنسبة للإنسان القروسطي كان الله يحيط بالوعي من كل الجهات. بمعنى أنه حتى لو كان إنسان العصور الوسطى مفعماً بالفلسفة الأرسطوطاليسية فإن العقلنة لم تكن تصل إلاّ إلى جزء صغير جداً من الكون المقدس الذي يملأ الوجود كله. فالحياة كانت كلها مقدسة تقريباً في العصور الوسطى. كان التقديس منبثّاً في كل مكان. وكان الله يهيمن على كل أقطار الوعي لجميع البشر. فهو ينظّم وعيهم أو يوجهه أو يقلقه أو يسعده أو يدعمه أو يواسيه أو يضله أو يهديه أو يميته أو يحييه (أو يبعثه). وحتى عندما يطرح الله نفسه كإشكالية على التساؤل (بالنسبة للفلاسفة بشكل خاص) فإن ذلك كان من أجل أن يتجلّى بشكل خاص وكأوضح ما يكون، وليس أبداً لأنه كان يزعج العقل أو يبدو له كفرضية بدون فائدة كما هو عليه الحال في أيامنا هذه. ينبغي أن نفرق هنا بين عقلية العصور الوسطى وعقلية العصور الحديثة، ولا نسقط مفاهيم الثانية على الأولى. وينبغي أن نحترز من الوهم الناتج عن العلم الحديث. فهذا العلم إذ توصل إلى بلورة مفهوم المعرفة الدقيقة المتحقَّق منها عن طريق هيمنة مطلقة أو معصومة على الواقع، يميل إلى جعل مرجعية الله

شيئاً هامشياً تماماً. وهذا الشيء لم تعرفه العصور الوسطى اطلاقاً. فقد أصبح التصور الميتافيزيقي اليوم شيئاً بالياً، قديماً، محارَباً، من قبل «دين» الدولة، وبالتالي فلم تعد له إلا وظيفة شاعرية. بل وحتى في أوساط المؤمنين راح يتقلص ويتراجع ولم يعد له إلاّ وجود متضائل أكثر فأكثر في الحياة الفردية. أقول ذلك وأنا أتحدث عن أوروبا بالطبع وعن مؤمنيها المُعَلْمَنين وليس عن العالم الإسلامي. وأما الأمور في العصور الوسطى فكانت معاكسة لذلك تماماً. فقد كان المجتمع كله آنذاك يسبح في بحر التقديس ويغطس فيه حتى الأعماق. كان وجوده مغموراً بالزمكان المقدس، أي بزمان ومكان غير طبيعيين أو غير فيزيائيين. وكان هذا الوجود مرتبطاً كلياً بالشعائر والطقوس والعبادات والتاريخ الروحي والتواصل العاطفي الجيَّاش مع الله الحيّ القيوم. وحتى عندما كان الخطاب «الفلسفي ـ العلمي» في القرون الوسطى يحاول عقلنة «الواقع» فإنه كان يظل منسجماً ومتناغماً مع لغة الوحي[١٤]. فالقطيعة الابستمولوجية مع هذه اللغة لم تحصل إلاّ في عصر التنوير.

سوف نجد أن ما يقوله مسكويه عن الله يؤكد كل هذه الملاحظات. وسوف نرى أنه باستخدامه لطريق الإيجاب وطريق السلب في آن معاً فإنه يتوصل إلى استرجاع معنى الغيب. أقصد بأنه يسترجعه عن طريق السلب بعد أن كان قد فقده عن طريق الإيجاب. وعلى هذا المستوى من البحث نلاحظ أن الموقف الفلسفي والموقف الديني يبدوان متداخلين ومتماثلين إلى درجة يصعب التفريق بينهما. وعلى أي حال فإننا لن نقيم معارضة كبيرة بينهما كما يفعل بعض الدارسين الذين يقيمون تضاداً مبالغاً فيه بين إله الفلاسفة وإله ابراهيم الخليل[١٥].

---

(١٤) نحن نثير هنا مشكلة ذات راهنيّة كبيرة. أنظر كتاب كلود تريسمونتان: «كيف تُطرَح اليوم مشكلة وجود الله» منشورات سوي، ١٩٦٥. وأنظر أيضاً كتاب ج. دولانفلاد: «مشكلة الله»، باريس، ١٩٦٠. (أي كيف يُفهَم الله عبر العصور وكيف تتغيّر صورته بالنسبة للبشر بتغير العصور وتطور المجتمعات والأزمان).

- **Cl. Tresmontant: Comment se pose aujourd'hui le problème de Dieu, Seuil, 1965.**

- **J. Delanglade: Le problème de Dieu, Paris, 1960.**

(١٥) كان هذا التضاد قد شهد خلال أربعة قرون على الأقل نوعاً من الصراع الحاد في الغرب المسيحي ما بين الفلسفة/ واللاهوت. وبالتالي فمن الخطر أن نسقطه على العصور الوسطى. ينبغي أن نضيف إلى ذلك قائلين بأن النصوص النظرية التي حصرنا بها أنفسنا حتى الآن لا تكفي للتمييز بين الموقف الديني/ والموقف الفلسفي. ذلك أنه ينبغي أن نعرف بدقة الممارسة الدينية لفيلسوف ما ونقارنها بالممارسة الدينية لرجل دين ما (أو لعالم لاهوت معين)، أو لفقيه، إلخ.. هل كان الفيلسوف يطبّق الشعائر الدينية كعالم اللاهوت (أي الكلام) أو الفقيه أم لا؟...

طريق الإيجاب:

لكي يثبت المؤلف وجود الصانع (أي الله) فإنه يتحدث في آن معاً عن «إجماع كل الحكماء القدماء على ذلك واتفاقهم مع الأنبياء. ومن المستحيل أن يقول أي فيلسوف جدير بهذا الإسم رأياً آخر في وحدانية الله غير ما جاء به النبي». ويقصد مسكويه بالفيلسوف الكامل ذلك الشخص الملمّ بجميع العلوم، وليس المهندس، أو المنجِّم أو الطبيب أو المنطقي أو غير ذلك من أجزاء الفلسفة. وهذا الاتفاق العقلي على التوحيد تفرضه كل المبادىء التي تسيّر العقل بعد أن يقطع مع المعرفة المحسوسة[١٦]. والاختلاف على هذه النقطة غير ممكن إلاّ بالنسبة للنفوس التي ظلت على مستوى الأوهام المستمدة من الحواس، وبالتالي فهي لم تشهد الولادة الثانية. فنحن إذن محتاجون إلى أن نفطم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة عن الحواس التي تغالطنا عن المعقولات الصحيحة، وهو نظام عسير وشديد لأنه مفارقة المادة ومباينة العامة في كثير من نظرها، وعلمه صعب والعمل بموجبه أصعب، لأن الإنسان كأنه يستأنف لنفسه وجوداً غير وجوده الأول». ولكن عندما يلجأ الإنسان إلى التأويل فلكي يخلع المشروعية على أهداف شخصية وخاطئة عموماً. في مواجهة هذه الانقسامات حول نقطة خطيرة جداً كمسألة وجود الله نلاحظ أن الفيلسوف يريد أن يخدم قضية الحقيقة (أو الحق). وهو يفعل ذلك عن طريق البراهين المقنعة أو الحجج البليغة ويقول بأن البرهان يقود بالضرورة كل أولئك الذين يمارسون الدراسة (أو النظر) كما ينبغي إلى إعلان وحدانية الله والاعتراف بوجود الصانع الأول، الواحد، الذي خلق كل شيء... (الفوز الأصغر، ص ١٦). كلام المؤلف بحرفيته هو التالي: «وسنورد بمشيئة الله من الحجج البليغة على ما شرطناه من الإيجاز والاختصار ما يُعلَم به أن ضرورة البرهان تقود كل من نظر حق النظر إلى التوحيد والإقرار بالصانع الأول الأحد الذي أبدع الأشياء كلها وتعالى عنها علواً كبيراً»[١٧].

إن مسكويه يستعيد في برهنته هنا، وبشكل أساسي، نصّين معروفين جيداً لأرسطو. وهما نصان يبرهنان على ضرورة وجود المحرِّك الأول. النص الأول موجود في الجزء الثامن من كتاب الفيزيقا، والنص الثاني موجود في استطالته، أي

---

(١٦) هنا نلتقي بمحاجة أفلاطونية. أنظر الفوز الأصغر، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٧) في الوقت الذي يظل فيه على مستوى العموميات الفلسفية، فإن المؤلف ينحو لمهاجمة علماء الكلام الذين يبقون على الانقسامات أو يزيدون منها لأنهم يجهلون قوانين العقل.

في الجزء العاشر من كتاب الميتافيزيقا. وعلى الرغم من أن مسكويه قد قرأهما واستغلّهما بعين أفلاطونية جديدة كما هي العادة دائماً، فإن هذين النصين قد حافظا لديه على معناهما الأصلي. كان مؤرخ الفلسفة القديمة السيد «أوبنك» قد أوضح بشكل جيد أن «نظرية المحرك الأول لا تتعارض مع لاهوت التعالي»[١٨] أو مع التوحيد الديني. وأسقط بذلك تحفظات المفسرين الآخرين لفلسفة أرسطو. والواقع أننا إذا ما نظرنا عن كثب إلى كلام مسكويه وقارناه بنصوص أرسطو أو المعلم الأول وجدنا تطابقاً في النقاط الأساسية. فالحركة الدائرية الأبدية للأفلاك السماوية تنحطّ تدريجياً كلما نزلنا إلى أسفل كما يحصل لكمال الكينونة، ثم تتحول إلى حركة متقطعة على مستوى الأجسام الأرضية. يقول مسكويه: «فلذلك صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع جلّ وجهه. ونعود فنقول: إن الحركة المطلقة للأجسام الطبيعية هي سبب حركة الكون والفساد والنموّ والنقصان والإستحالة والنقلة. وذلك لأن الحركة نقلة وتبدّل ما، والتبادل في الجسم لا يخلو أن يكون إما بمكانه وإما بكيفيته وإما بجوهره. فأما التبدل في المكان فإما أن يكون بكله وإما أن يكون بجزئه. فإن كان بكله كانت حركته مستقيمة، وإن تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة». بمعنى آخر فإن التبدلات أو الحركات متعلقة بالمقولات الأساسية لأرسطو. فالكون والفساد يخصان الجوهر. والنموّ والنقصان يخصان الكمية. والاستحالة (أو التغير) تخص النوعية. والنقلة[١٩] تخص المكان. ثم يقول مسكويه مردفاً: «من السهل تبيان أن كل متحرك فإنما يتحرك من محرِّك غيره، وأن محرِّك جميع الأشياء غير متحرك، وأنه علّة تمامها وعلّة حركتها». (الفوز الأصغر، ص ١٨).

وبحسب مسكويه فإنه يمكن إثبات صحة هذه الفرضية انطلاقاً من إحدى النقاط الثلاث التالية:

١) ـ فنقول: إن كل جرم متحرك فإنما يتحرك عن محرِّك، وذلك أنه لا يخلو الجرم المتحرك من أن يكون حياً أو غير حي. فإن كان حياً وادّعى مدّعٍ أن حركته من ذاته لا من غيره، قلنا له: لو كان كذلك لكنا إذا نزعنا جزءاً من أجزائه الشريفة بقيت حركة الحي وحركة الجزء المُنتزَع جميعاً. وليس الأمر كذلك بل هو

---

(١٨) أنظر بيير أوبنك «مشكلة الكينونة لدى أرسطو» مصدر مذكور سابقاً، ص ٣٥٥.

(١٩) أنظر «المقولات» و «الفيزيقا» لأرسطو.

- **Aristote: Catégories, 15a 13sv; physique, IV, 10, 218b 9-20.**

بالضدّ، فليس إذن ذات جرم الحي هو المحرِّك له بل غيرُه. وإن كان المتحرّك غير حي فهو إما نبات أو جماد، فإن كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم حركة الحي أيضاً. وإن كان جماداً فإنه إما أن يكون أحد الاستقصّات أو أحد مركباتها، فإن كان أحد الاستقصّات لزم فيه ـ إن كانت حركته من ذاته ـ أن لا يقف إذا بلغ موضعه الخاص به إذا انتهى إليه. وإن وقف فيه لزم أن يقف في غيره...

٢) ـ ويمكن أيضاً أن نبين على هذه الجهة أن الحيوان إنما يتحرك بالشهوة أو بالكراهية. أما بالشهوة فليدنو من المُشتَهى شوقاً إليه، وأما بالكراهية فليبعد من المكروه هرباً منه. فمحرِّكه إذن غيرُه، ثم يُنظَر في هذا المحرِّك أيضاً فإن لزمه نوع من أنواع الحركة لزم فيه ما لزم في المتحرك الأول، ولا يزال كذلك إلى أن ينتهي إلى محرِّك لا يتحرك بنوع من أنواع الحركة. ويلزم عن هذا البحث أنه ليس بجرم أيضاً لأنا قد بيّنا أن كل جرم متحرك فيكون هذا المحرك الذي لا يتحرك مبدأ وعلة لوجود جميع الأشياء. وبه قوام كل جوهر ووجود كل موجود. وإذ قد تبين ذلك فقد عُلِم أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض، وهو في المُبدِع الأول بالذات. فالوجود إذن ذاتي للمُبدِع الأول لأنه لم يقبله من غيره ومنه فاض على جميع الأشياء التي دونه وبه قوام صور الموجودات. وإذا كان الوجود فيه كما قلنا ذاتياً فليس يجوز أن يتوهم معدوماً فهو واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو أزلي. وإذا كان كذلك فليس يجوز أن يتوهم شيئاً من أنواع الموجودات لم يتوفر عليه. لأنه عز وجل هو الذي فاض به وأعطاه ما دونه، فهو إذن من الوجود في أعلى رتبة. ووجودات سائر الأشياء كلها ناقصة عنه ومستفادة منه[٢٠]...

٣) ـ ويمكننا أخيراً أن نقول إن كل متحرك فإما أن يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية. فإن كانت حركته طبيعية فالطبيعة هي التي تحركه كما بيّن ذلك (أي أرسطو) في كتاب «السماع الطبيعي»[٢١]. وإن كانت حركته غير طبيعية فهو يتحرك إما بإرادة وإما بقهر، فالمتحرك بإرادة إنما يحركه الشيء المراد كما بيّنا، والمتحرك بالقهر يحركه الذي قهره. فكل متحرِّك إذن إنما يتحرك عن محرِّك غيره، وكذلك

(٢٠) لقد حرصنا على ترجمة هذا المقطع بأكمله لأنه يقدّم لنا مثلاً رائعاً على اللغة التي تورِّط نفسها بنفسها أو التي تدور حول نفسها كالشرنقة. فبما أن المؤلف قد انطلق من مفهوم الحركة فإنه لم يعد قادراً على التوقف وذلك لأن الرؤيا الوحدوية أكثر قوة من كل المعارف الجزئية.

(٢١) أنظر فيما سبق، ص ٤٠٤، هامش رقم (٢٤).

تكون حال الغير إلى أن يصل إلى محرِّك لا يتحرك هو أول المحركين»[٢٢]. (الفوز الأصغر، ١٩ ـ ٢٠). (والمحرِّك الذي لا يتحرك هو الله بالطبع).

هذا هو تصور مسكويه العام للأمور. نلاحظ أنه لا يهدف إلى تقديم تفسير «علمي» لظاهرة فيزيائية تمكن مراقبتها عيانياً. فالحركة التي يتحدث عنها كثيراً هنا ليست مدروسة لذاتها وبذاتها كما يفعل علماء الفيزياء. وإنما هي مأخوذة كمثال ذي دلالة بالغة على شيء آخر: أي من أجل إثبات وجود الكائن الأول، اللازم الوجود، المصدر الأبدي الذي لا ينفد لكل حياة. وبما أن كل واحد يمكن أن يلاحظ الحركة في الحياة اليومية فإنه يسهل على مسكويه استخدامها كمثال للدلالة على ذلك. هكذا نجد أن المشروع لاهوتي في جوهره، ولكن المنهجية المستخدمة للتوصل إليه فلسفية. ولكن ضمن مقياس أن مسكويه يظل وفياً لأرسطو، فإنه يبدو لنا مشروعاً أن نستعيد هنا تلك المسألة التي طرحها البروفيسور «أوبنك» بعد إجراء بعض التعديلات عليها. أقصد المسألة المتعلقة بالمحرِّك الأول كما كانت قد حُدِّدت آنفاً. يقول بيير أوبنك في كتابه عن أرسطو: «في الواقع أن المحرِّك الأول ينبغي أن يحرك الأجسام رويداً رويداً ما دامت أصغر الأجسام المتحركة تدور وتتحرك. ذلك أنه لا يمكن أن تدور بدون أن يحركها. وبما أنه مُتَطلَّب من قبلها، فإنه يبدو معاصراً لها وملازماً لزوماً كاملاً. وبما أنه أول حلقة في السلسلة، ألا ينبغي أن ينتمي إليها ويعتمد عليها كما تعتمد هي عليه؟ وهكذا، بدلاً من افتراض وجود الله المتعالي المُوحَى به من قبل اللاهوت الفلكي (أو من قبل القرآن كما نقول في حالة فيلسوف مسلم كمسكويه) لن يكون أمامنا إلاّ افتراض وجود إله مربوط بالعالم. صحيح أنه متموضع في أعلى مكان أو في أفضل مكان في هذا العالم، ولكنه مندرج داخل التسلسل المنطقي للأجرام المتحركة والمحرِّكات»[٢٣].

لكن «بيير أوبنك» لا يثير هذا الاعتراض إلاّ لكي يبرز بشكل أفضل سمة التعالي لإله أرسطو. وهو بذلك يفتح أمام دارس الفلسفة العربية الإسلامية منظورات ممتعة

(٢٢) لا نعتقد أنه من الضروري أن نسجل هنا كل الإشارات إلى المراجع الإغريقية التي قدّمها سوتيمان (الفيزيقا، القوانين، بارمينديس، فيدر، مبادىء اللاهوت لبروكليس). لنلاحظ فقط بأن الأمر يتعلّق بمقاربة بسيطة وليس بنقل الاستشهادات مباشرة لأن ذلك يعني ضمنياً حصول احتكاك مباشر مع هذه النصوص. وهذه ليست حالة مسكويه.

(٢٣) أنظر بيير أوبنك «مشكلة الكينونة لدى أرسطو» مصدر مذكور سابقاً، ص ٣٥٧. وأما فيما يخص اللاهوت الفلكي فانظر المرجع السابق، ص ٣٣٥ ـ ٣٥٥.

ومهمة جداً. وذلك لأنه عن طريق «الانتقال إلى نوع آخر» فإن أرسطو يتوصل إلى الوعي الواضح بأن الإنسان لا يرتفع من العالم إلى الله بطريقة مستمرة، تواصلية. وذلك لأنه توجد بين الفيزيقا/ واللاهوت كل تلك الهوّة التي تفصل بين الإلهي/ وبين تجربتنا اليومية في العالم الأرضي. وهذا ما يمنعنا من التحدث بشكل مطابق عن الله. فالله يتعالى علينا ولا نستطيع أن نصل إليه»[٢٤]. إذا كانت أعمال أرسطو قد مهّدت للطريق السلبي للأفلاطونيين الجدد وللطريق الأعلى الواضح للسكولاستيكيين في القرون الوسطى، فإن الاتجاه الشهير لفلاسفة المسلمين في الجمع بين رأيي الحكيمين سوف يبدو أقل تعسفاً مما نظن.

وعن طريق البراعة الأسلوبية فإن مسكويه يتوصل من جهته إلى غرس مفهوم التعالي في عقل القارىء بشكل لا يختلف اطلاقاً عن ذلك التعالي المحدَّد من قبل القرآن. فعنده نلاحظ أن المحرِّك الأول لا يبدو «مرتبطاً بالعالم» و «لا معاصراً» للمتحركات و «لا مندمجاً» فيها أو محصوراً بها فقط. ومن شدة ميله للإيجاز فإنه يبسِّط البحث ويتحاشى في ذات الوقت كل المشاكل المتولدة عن مقولاتنا الفيزيائية عندما نريد أن نتحدث عن الله. فمثلاً نلاحظ أنه لا يتوقف أبداً عند تفحص كيفيات الحركة والمكان عندما يتعلق الأمر بالله. وهكذا يحدّ من التشبيه إن لم يكن يتحاشاه كلياً، هذا التشبيه الذي نقع فيه بشكل محتوم ما إن نستخدم لغة بشرية ما للتحدث عن الله (نقصد بالتشبيه هنا خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان). ومن المعلوم أن المؤمنين لا يستطيعون تحاشي التشبيه ما إن يستخدمون لغة بشرية للتحدث عن الله.

ولكن تطهير لغتنا لا يتحقق بشكل أفضل إلاّ بواسطة اللجوء إلى طريق السلب: أي عن طريق الإيحاء بمن يتجاوز الوصف ويعلو على كل تسمية في الوقت الذي ندعو فيه العقل إلى التعرف على «آيات» عظمته وجبروته. (فالله لا يمكن التحدث عنه عن طريق الإيجاب لأنه لا توجد أي لغة بشرية تطابقه أو صالحة للتحدث عنه. فهو يعلو على كل اللغات).

طريق السلب:

كيف يمكن التحدث عن هذا الكائن الأول الذي يشهد الوحي على وجوده بقدر

---

(٢٤) أنظر المصدر السابق، ص ٣٦٣.

ما يشهد العقل؟ كيف يمكن أن نتجاوز مفارقة اللغة التي تحجب حقيقة الكائن الأعظم كلما تبدى لنا أنها تكشف عنها؟ إن هذا التساؤل يقبع ضمنياً وراء كل المناقشة الخاصة بالصفات، هذه المناقشة التي لا يستطيع فلاسفة المسلمين أن يتجنبوها ما داموا يغلِّبون فلسفة المفهوم على كل ما عداها(٢٥).

لقد اتخذ مسكويه بدوره موقفاً من أهمية التبشير المتعلق بالله ومشروعيته. وهو إذ فعل ذلك كان يحرص دائماً على التقيُّد بذكر الأسماء التي يسمح بها القانون الديني أو أي كتاب وحي آخر. وكان ذلك في ردّه على التوحيدي الذي سأله عن معنى التعابير التالية: «هذا من الله، وهذا بالله، وهذا إلى الله، وهذا على الله، وهذا من تدبير الله، وهذا بتدبير الله، وهذا بإرادة الله، وهذا بعلم الله؟».

قال أبو علي مسكويه رحمه الله:

«إن جميع ما يُطلَق على الله ـ تعالى ذكره ـ من هذه المعاني وما يُنسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات، إنما هو على المجاز والتسمُّح وليس يطابق شيءٌ من حقائق ما نتعارفه بيننا بهذه الألفاظ شيئاً مما هناك. وأول ذلك أن لفظة «مِن» في هذه المسائل تُستعمَل في اللغة وبحسب ما قاله النحويون لابتداء الغاية، ولفظة «إلى» لانتهاء الغاية، والباء للاستعانة، وكذلك سائر الحروف لها معان مبيَّنة عندهم. ولست أطلقُ شيئاً من هذه الحقائق في الله عز وجل إلاّ مجازاً. فإني لا أقول إن لفعله ابتداء ولا نهاية ولا له استعانة بشيء فنطلق عليه الباء، أعني أن يقال هذا بتدبير الله، ولا تدبير هناك، ولا حاجة به إلى هذا الفعل ولا غيره. وكذلك أقول في سائر الأفعال المنسوبة إليه، وكذلك أقول في الأسماء والصفات التي أُطلقت ورخِّص فيها صاحب الشريعة، وإنما اتبع فيها الأثر، وامتثل باستعمالها الأمر. وإلاّ فمن ذا الذي يطلق حقيقة الرحمن الرحيم وغيرهما من

---

(٢٥) تقع هذه المسألة في صميم الفكر الإغريقي منذ البداية. أنظر بهذا الصدد كتاب ر. دورينيه فيل «مقالة حول مشكلة الواحد ـ المتعدد ومشكلة العزو أو النسبة لدى أفلاطون والسوفسطائيين». منشورات فران، ١٩٦٢. وأما في المناخ الإسلامي فنجد ذلك التضاد بين المنطقيين المؤيدين للمفهوم وهم يتمثلون أساساً بالفلاسفة والمتكلمين/ وبين المعادين للمنطق والمؤيدين للعاطفة الآنية (كالحنابلة والصوفية).

- **R. de René Ville:** Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes, Vrin, 1962.

الأوصاف على الباري المتعالي عن الانفعالات، وإنما الرحمة انفعال للنفس تصدر بحسبها أفعال محمودة بيننا، وليس هناك شيء من هذه المعاني والحقائق. ولكن لما كان الإنسان قدير الجهد والوسع وليس عليه ما لا يفي به ولا يطيقه أطلق أكرم الأسماء التي هي ممدوحة شريفة بيننا على الله تعالى: كمثل السميع العليم، والجبار العزيز وأشباهها». (الهوامل والشوامل، ص ١٠٨ ـ ١٠٩).

وبشكل عام فإن مسكويه يرى أن كل لغة ليست إلاّ اصطلاحاً. فلكي يميز الناس بين الكائنات والأشياء التي تحيط بهم فإنهم اضطروا للاتفاق على تحديد أسماء لها. ولكن من التعسف أن نمدّ هذه الأسماء لكي تشمل الأشياء الإلٰهية. وبالتالي فكل محاولة للإشارة إلى هذه الأخيرة ينبغي أن تتبع بالسلب أو بالنفي. وهذه هي «طريق السلب» للتحدث عن الله. فمثلاً نقول بأن الله جبار ولكن لا كالجبارين، أو عارف ولكن لا كالعارفين[٢٦]، الخ. . . (يقول مسكويه: فنحن إذن مضطرون إلى حرف السلب في الإشارة إليه وفي أوصافه لنقول ليس له كذا، أو نقول هو كذا ولكن ليس كذا، أو نقول هو عالم ولكن ليس كالعالمين، وقادر وليس كالقادرين). (هذا هو معنى طريق السلب وبالتالي فهو ليس سلبياً كما يتوهم من اسمه).

والواقع أنه من المستحيل أن نتبع طريق الإيجاب حتى النهاية من وجهة نظر منطقية. وذلك لأن المحاجّات القاطعة (أو الموجبة كما يقول مسكويه) ترتكز على مقدمات تجعل من مضامين البرهنة شيئاً ضرورياً أو لازماً. ولكننا نعلم أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله بواسطة مثل هذه المقدمات، لأنه هو الفاعل الأول والخالق لكل شيء. بالمقابل نلاحظ أن البرهنة عن طريق المحال (أو البرهنة بالخُلْف[٢٧] كما يقول مسكويه) شيء ممكن. لأنه يكفي أن ننكر كل التوكيدات المتعلقة بالله. فنقول مثلاً بأنه ليس بمتحرك، وليس بجسم، وليس بمتكثر، وليس بمخلوق، الخ. . . (الفوز الأصغر، ص ٢٧). ولا يمكن التعبير عنه بأي لغة بشرية، فهو يعلو على كل اللغات.

ولكن كل هذه الحقائق البدهية لا تمنع فيلسوفنا من البرهنة على أن الله واحد،

---

(٢٦) أنظر «الفوز الأصغر» ص ٢٧. وأنظر الهوامل والشوامل، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، و٢٧٩ ـ ٢٨٠. وهذا هو السبب الذي يبرر اللجوء إلى المجاز والمقارنة.

(٢٧) «النتيجة المطلوبة تظهر عن طريق نفي ما يعاكسها». أنظر الآنسة غواشون: «معجم اللغة الفلسفية لابن سينا»، باريس، ١٩٣٨. مادة قياس.

- **Goichon (A.M): Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938. qiâs.**

وأنه ليس بجسم. (الفوز الأصغر، ص ٢١ ـ ٢٤)، وأنه أزلي (ص ٢٥ ـ ٢٦)، وأنه خالق (ص ٢٦ ـ ٣٢). وكلها إثبات لوجود الله عن طريق الإيجاب لا السلب. والواقع أن المقولات الثلاث الأولى ليست في حقيقة الأمر إلاّ لازمة طبيعية من لوازم المحرِّك الأول. هكذا نجد أن الله واحد ولا يمكن أن يكون إلاّ واحداً. لماذا؟ لأنه إذا كان الفاعلون أكثر من واحد فإنهم سيكونون مركَّبين لأنهم يشتركون في خاصية كونهم فاعلين ولكنهم يختلفون من حيث الجوهر. ولكننا نعلم أن التركيب هو حركة تتطلب فاعلاً يقوم بها. وهكذا نتوصل إلى القول بوجود فاعل أول هو سبب كل حركة.

وعلى المنوال نفسه يمكن القول بأن الله ليس جرماً (أو جسماً) لأن الجرم مركب وبالتالي متعدد وخاضع للحركة. وأخيراً يمكن القول بأنه أزلي. لماذا؟ لأنه غير متحرك، وبما أنه غير متحرك فإنه غير متولّد عن شيء، وبما أنه لم يتولد عن شيء سابق له فإنه غير مخلوق، أي أزلي[٢٨].

أما المقولة الرابعة فتعيدنا إلى مسألة تفسير ظهور المتعدّد بدءاً من الواحد الأكبر. سوف لن نعود هنا إلى وصف كيفية انتقال الكينونة من المبْدَع الأول وانتهاء بالجمادات مروراً بالوسطاء العديدين والمتتالين. كنا قد لاحظنا أن مسكويه يتقيد حرفياً بالمبدأ الأفلوطيني الشهير الذي يقول بأنه لا يمكن أن يخرج عن الواحد (الأكبر) إلاّ الواحد (الأصغر). وهذا يتضمن وجود عالم إلهي لأنه على الرغم من تدهور الكينونة من أعلى إلى أسفل إلاّ أن هناك تواصلية من الواحد إلى المتعدد. ولكن إذا كان الأمر كذلك فماذا نفعل بمفهوم الخلق كما ورد في القرآن؟ كيف نوفق بين هذا وذاك. من المعلوم أن ابن رشد قد واجه المسألة نفسها وأجرى مقارنة شاملة ودقيقة بين الحقيقة الدينية/ والحقيقة الفلسفية. ولكن مسكويه لم يفعل ذلك وإنما اكتفى باستخدام البرهنة التي كان قد اخترعها من قبله الاسكندر الأفروديسي. وهي تذكرنا بتلك الفرضية التي طوّرها فيما بعد الفيلسوف الأندلسي (أي ابن رشد نفسه)[٢٩]. فهو يبينّ أن كل شيء جديد يولد من لا شيء، أي من

---

(٢٨) لاحظ نقص هذه المحاجة التي تهمل حالات النفس البشرية والأرواح الصافية أو الخالصة.

(٢٩) أنظر مقالة روجيه أرنالديز: «الفكر الديني لابن رشد (١)، عقيدة الخلق في التهافت» منشور في ستوديا إسلاميكا، العدد VII، ص ٩٩ وما تلاها.

- **R. Arnaldez:** La pensée raligieuse d'Averroès, 1, La doctrine de la création dans le Tahafut, in S.I. VII.

العدم. ويقول بأن الموضوع هو وحده الذي لا يتغير في كل مركَّب. وحدها الصورة الخاضعة لأمر ثابت تنتقل من جسم إلى آخر. وعندما تحصل صورة ما في جسم معين فإما أن تبقى الصورة السابقة رازحة فيه، وإما أنها تنتقل إلى جسم آخر، وإما أن تختفي كلياً. في الواقع أن الفرضيتين الأوليتين تنبغي إزاحتهما لأنه من المستحيل أن تتواجد صورتان متضادتان في جسم واحد. من المستحيل أن يكون شيء ما أبيض وأسود في آن معاً. ومن المستحيل أيضاً أن تنتقل الصورة وحدها بدون حامل. وبالتالي فلا يمكن إلاّ أن تختفي، أي أن تنتقل من الوجود إلى العدم. ولكن إذا كانت الصورة الأولى تنتقل هكذا من الوجود إلى العدم، فإنه ينبغي القول في ذات الوقت بأن الصورة الثانية تنتقل من العدم إلى الوجود. بمعنى آخر فإن الوجود والعدم هما شيئان طارئان ولكن فقط فيما يخص «الصورة والتخاطيط وسائر الأعراض والكيفيات». (الفوز الأصغر، ص ٣٢). بهذا المعنى فإن خلق كائن ما لا يمكن تصوره إلاّ بدءاً من اللاشيء. وإذا ما قصدنا التعميم قلنا بأن «كل كائن يتولَّد عمّا لم يكنه سابقاً». هكذا نجد مثلاً أن الكائن الحي يتولد عن الكائن غير الحي لأنه ناتج عن الحيوان المنوي الذي يتلقى تدريجياً صورة الحي». وإذا ما عدنا صعداً إلى الوراء في سلسلة الوسطاء (أي الحيوان المنوي، الدم، التغذية، النباتات، العناصر) وصلنا إلى المركَّب الميتافيزيقي المشكل من هيولى وصورة. وإذا ما تفكك هذا المركَّب الميتافيزيقي فإنه لا يولد الكائن وإنما العدم. وبالتالي فإن هذا المركب يستمد وجوده فعلاً من اللاشيء.

ثم ينهي مسكويه حديثه فجأة بهذا التأكيد الذي يعني منطقياً بأن الله قد خلق هذا المركَّب الميتافيزيقي بدءاً من اللاشيء. وهكذا يلتقي[٣٠] ضمنياً بتعاليم القرآن فيما يخص هذه النقطة (كنْ، فيكون). وهنا نلمح أهمية هذا الجزء من لاهوته. فهو على عكس نظرية الفيض، التي أدانها ابن رشد متفقاً في ذلك مع الغزالي، يفترض وجود إرادة خلاّقة حرة. ولكن مسكويه يكتفي بوضع هذين الموقفين جنباً إلى جنب بدلاً من أن يقارعهما ببعضهما البعض بحس نقدي (أو بمقصد نقدي). فكما لاحظنا مراراً وتكراراً فإنه تارة ينصاع لإغراء الصرامة الفلسفية ـ المفهومية وعظمة القياس المنطقي، وتارة ينصاع لإغراء العقيدة الأفلاطونية الجديدة. وموقفه المتردّد هذا يعبر عن ضعف فلسفي بدون شك. ولكنه يؤكد أيضاً على تلك الوظيفة التي

(٣٠) أنظر روجيه أرنالديز، المصدر السابق، ص ١٠١. يلفت انتباهنا الباحث قائلاً: «إن فكرة الخلق من العدم غير منصوص عليها صراحة في القرآن، وينبغي أن نضعها فيه لكي نجدها»!

مارستها الفلسفة العربية الإسلامية وبخاصة إذا ما مورست على يد أديب. فالأديب المتفلسف لا يهدف إلى إثارة المشاكل والاعتراضات من أجل فتح آفاق جديدة بقدر ما يهدف إلى تعداد الحلول الشائعة لكبار الحكماء كأرسطو وأفلاطون وغيرهما. وهو يثير هذه الحلول بأسلوب أدبي، موجز، مقتضب. (وبالتالي فهو مقلّد ناجح لا مخترع ولا مبتكر لشيء جديد).

مهما يكن من أمر فيمكن أن نختتم كلامنا قائلين: إن إله مسكويه هو نفسه إله الأدباء الذين نهلوا من الأدبيات الفلسفية وألفوها وعاشروها. وهو يتخذ، بحسب السياقات، الأسماء التالية: الله، المحرك الأول، الكائن الضروري، العلّة الأولى أو المسبِّب الأول، المبدأ الأول، الواحد. إنه يمثل التخم أو الحد الأقصى الذي بدءاً منه فإن العلم يصبح التبحُّر الذي يبدّد ظلمات الجهل، ونبع الكينونة، وضمانة العدالة والنظام وديمومة الكون، أو السبب الفعّال (أو العلّة الفاعلة والنهائية). إنه يملأ القلب بالحب ويهدي الوعي إلى الطريق الصحيح، طريق الهدى والرشاد، ويثبّت للعقل نواميسه ومعاييره. إن تعددية الوظائف هذه والتجليات والمعاني تدلّ على أن العقل البشري يُضني نفسه في محاولة كشف الغيب الذي لا يعلمه إلاّ الله. وأما الفلسفة الظاهراتية (أو الفينومينولوجية) فتقدم تفسيراً آخر. إنها تقول بأن الله ما هو إلاّ الإنسان الكلّي كما يحلم أن يكون، وكما يحاول أن يحقّق نفسه على هذه الأرض من خلال التجارب العملية والخطابات النظرية المتنوعة. ولكن الشخصيات الدينية العديدة والغنية داخلياً تقول بأن العلاقة بين الإنسان ـ والله تعبّر عن حقيقة خصوصية لا تُختَزَل ولا تُفَسَّر، وذلك دون أن تنكر الدلالات النفسية والتحليلية ـ النفسية لمثل هذه العلاقة. (بمعنى أنها تعترف ببشريتها ولا بشريتها في الوقت نفسه).

الفصل الثامن

الحكمة والتاريخ

﴿وكلاً نقصُّ عليك من أنباء الرسل ما نثبّت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين﴾.

(القرآن، سورة هود، الآية ١٢٠)

إنَّ الفلسفة والتاريخ يشكِّلان علمين متمايزين جداً إلى درجة أنه يصعب على مؤلف واحد أن يجمع بينهما أو أن ينجح فيهما معاً. لا ريب أنه يوجد في ثقافات بشرية مختلفة أشخاص ندعوهم بفلاسفة التاريخ: أي أشخاص يكتفون باستعارة الأمثلة الأكثر دلالة من العلم التاريخي، بل والأكثر عمومية أيضاً، من أجل أن يبلوروا رؤيا تجريدية للمصير البشري وأن يستخلصوا النتائج العامة من حركة التاريخ ويتنبأوا بمصيره المقبل. ولكن بالمقابل يوجد أيضاً مؤرخون محترفون، وبخاصة منذ بضع سنوات. وهؤلاء لا يكتفون بالتنظيرات العمومية، وإنما يتساءلون عن مدى أهمية المعرفة التاريخية ومدى أبعادها وحدودها ودلالاتها ونواميسها. وبالتالي فهم فلاسفة إلى حدٍّ ما، أو قل إنهم يجمعون في شخوصهم بين الاحتراف في كتابة التاريخ وبين الهمّ الفلسفي أو التنظيري. ذلك أنَّ دخول الشعوب العتيقة أو المتخلِّفة مؤخراً إلى مسرح التاريخ وما يرافق ذلك من تراجع للعرقية المركزية أو الأنانية المركزية الأوروبية، وتزايد التجمُّعات التاريخية الكبرى، وتسارع التطورات والأحداث، كل ذلك يشكل عوامل جديدة تظهر على السطح لأول مرة وتدعونا لتعديل المناهج السابقة وتدقيقها أكثر فأكثر. كما وتدعونا لتوسيع التحريات والبحث التاريخي من أجل أن يشمل مناطق أخرى وشعوباً جديدة غير الشعوب الأوروبية. وهذا ما يساعدنا على استخلاص «دروس» الماضي بشكل

أفضل (أي يساعدنا على فهم فلسفة التاريخ بشكل أدق). لأننا كلما وسّعنا من نطاق التحري التاريخي وطبّقناه على تراثات بشرية جديدة، كلّما كانت نتائجه أكثر أهمية وأكبر مصداقية. ولكن إذا كان فيلسوف التاريخ ومؤرخ الفلسفة يلتقيان عملياً في نقطة أساسية: ألا وهي البحث عن جواب للمشكلة المطروحة دائماً، مشكلة معنى التاريخ وتحديد وجهته ودلالته العميقة من أجل إضاءة الحاضر وفهمه بشكل أفضل، أقول إذا كانا يلتقيان في ذلك، فإنه يبقى صحيحاً القول بأنه لا هذا ولا ذاك يستطيعان التوصل إلى إرضاء أولئك الذين يتمسكون باختصاصهم بكل تواضع[1]. (أي أولئك الذين يسجنون أنفسهم داخل تخصصاتهم الضيقة ولا يخرجون عليها، باعتبار أن أي خروج يعتبر مخاطرة أو قفزاً في المجهول، قفزاً غير مضبوط أو غير مُسيطَر عليه. ونلاحظ أن فلسفة التاريخ قد فقدت مصداقيتها كعلم اليوم بعد أن كذّب التاريخ الكثير من تنبؤات الفلاسفة الكبار. أنظر ما حصل لماركس مثلاً وكيف أن التاريخ سار عكس توقعاته أو تنبؤاته).

إن هذه الملاحظات الصالحة لمعظم الثقافات الكبرى يمكن أن تُظهِر لنا ميزة مسكويه وابتكاريته وأصالته في هذا المجال. فهو المفكر الوحيد الناطق بالعربية والذي كان قد أنجز أعمالاً فلسفية وأعمالاً تاريخية في آن معاً. وهي أعمال جادة وتستحق اسمها في كلا المجالين. وإذ نقول بأنه الوحيد فإننا لا ننسى مثال إبن خلدون. والواقع أننا نزمع العودة إلى كلا هذين المفكرين في مكان آخر لكي ندرس ما يفرّق بينهما[2]. سوف نكتفي هنا بالقول بأن الأول عرف كيف يهضم

(١) هناك مراجع عديدة جداً عن الموضوع. وسوف نذكر من بينها كتابين حديثي العهد، أي ظهرا مؤخراً. وعلى الرغم من تعارضهما في الرأي إلاّ أنهما مكملان لبعضهما البعض ومثيران لشهية الروح على البحث والمعرفة. هذان الكتابان هما:

١ ـ شارل مورازيه: منطق التاريخ، غاليمار، ١٩٦٧.

٢ ـ هنري مارُّو: لاهوت التاريخ، سوي، ١٩٦٨.

- **Ch. Morazé:** La logique de l'Histoire. Gallimard, 1967.
- **H. Marrou:** Théologie de l'histoire, Seuil, 1968.

(٢) سوف ندرسهما ضمن المنظور الواسع لثلاثة خطوط موجِّهة للفكر الإسلامي: أي الوحي، والحقيقة، والتاريخ. وسوف ندرسهما من خلال رؤيتهما الخاصة لهذه العلاقة الثلاثية الأقطاب. ونعتقد أن الكتابين اللذين صدرا مؤخراً لناصيف نصار ومحمد محمود ربيع غير كافيين من وجهة النظر التي نتموضع فيها. بمعنى أنهما غير متخلّصين بما فيه الكفاية من هيمنة نظرية العبقرية عليهما. وكنا قد انتقدنا هذه النظرية على طول الكتاب لأنها تحول بيننا وبين رؤية الأمور بشكل موضوعي: أي رؤية المشروطيات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي تتحكم بالبشر العائشين في=

كل مبادىء العلم الفلسفي والتاريخي المتوافر في زمنه. وعلى الرغم من أنه قد جاء من الفلسفة إلى التاريخ، إلاّ أنه استطاع أن يُدْخِل في هذا الأخير نوعاً من الدقة والنظرة الجديدة. وأما الثاني فعلى العكس من ذلك بقي لامبالياً بالتفكير الفلسفي المحض، هذا إن لم يكن معادياً له. ذلك أن نزعته التاريخوية الشديدة وكذلك نزعته الإيمانية التسليمية قد جعلتاه لا يثق بالعقل التأملي الصرف. وعلى الرغم من أنه دفع بتحليل المعطيات الوضعية أو المادية المحسوسة للمجتمعات الإسلامية إلى مداه الأخير، أي إلى مدى استثنائي لم يحصل في الفكر العربي حتى الآن، إلاّ أنه لم يتجاوز بصفته مؤرخاً منهجية أسلافه ولهجتهم ونوعية فضولهم، وبخاصة مسكويه. (وهنا تكمن محدودية عبقرية ابن خلدون. وبالتالي فلا ينبغي تضخيمه كما هو حاصل بشكل إيديولوجي في الساحة العربية).

هكذا نجد أن أهمية مؤلفنا تكمن في كونه فيلسوفاً ومؤرخاً في آن معاً. ولكن يضاف إلى ذلك من أجل تعقيد مهمتنا وزيادة صعوبة هذه الأطروحة انعدام أي دراسة تخصصية معمَّقة لعلم التاريخ في عصر مسكويه. أقصد دراسة النوع التاريخي أو العلم التاريخي بصفته نمطاً تعبيرياً عن وعي جماعي في طور التشكُّل والاندماج الاجتماعي ـ السياسي ـ الثقافي. فالباحثون المستشرقون كانوا قد درسوا المؤرخين العرب حتى الآن بصفتهم مخبرين يقدمون المعلومات، لا بصفتهم منشِّطين لثقافة بأسرها وفاعلين فيها ومندمجين داخل إطارها. أقصد أنهم لم يُدرَسوا كمفكرين مندمجين في مجتمع كامل بكل همومه ومعطياته وأحداثه. والدليل على ذلك أن تاريخ

= مجتمع (بمن فيهم العباقرة!). يضاف إلى ذلك أن التركيز على العباقرة وحدهم في عصر معين واعتبار أنهم متحررون كلياً من مشروطية الظروف المحيطة شيئان لا يؤديان إلى تقديم صورة حقيقية عن مسار التاريخ أو عن العصر المدروس. ونعلم أن تاريخ الأفكار التقليدي، التجريدي والمثالي، مهووس بنظرية العبقرية والعباقرة ويركِّز عليها معظم اهتمامه. وهذا مخالف لتوجه علم التاريخ الحديث ومنهجيته. فالعباقرة ليسوا خارج الظروف، وإنما داخلها، مهما كبرت عبقرياتهم. وينبغي أن ندرسهم من خلال الوسط المحيط بهم لا أن نعزلهم تماماً عنه، أو لا أن ندرسه فقط من خلالهم. فذلك يعني تشويهاً لرؤية العصر.

انظر:

١ ـ ناصيف نصار: الفكر الواقعي لابن خلدون، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٧.

٢ ـ محمد محمود ربيع: النظرية السياسية لابن خلدون، منشورات لايدين، ١٩٦٧.

- **N. Nassar:** La pensée réaliste d'Ibn Ḫaldun, P.U.F, 1967.
- **Muḥ. Maḥmud Rabi':** The political theory of Ibn Ḫaldun, Leyde, 1967.

الطبري لم يحظَ حتى الآن بدراسة أكاديمية دقيقة على غرار تلك الدراسة التي كرَّستها السيدة «دوروميلي» للمؤرخ اليوناني توسيديدوس[٣] مثلاً. وكذلك الأمر فيما يخص «كتاب العبر» لابن خلدون فإنه لم يحظ حتى الآن بأية دراسة علمية تستغل كل أبعاده وتدمجه في عصره وبيئته وظروفه. هذا يعني أن التراث العربي ـ الإسلامي لم يُستغَلّ حتى الآن من خلال المنهجية العلمية أو لم يدرس على عكس ما حصل للتراث الأوروبي بكل فتراته منذ اليونان وحتى اليوم.

وبالتالي فينبغي أن نكرّس أطروحة ثانية لمسكويه المؤرخ كما فعلنا بالنسبة لمسكويه الفيلسوف. ولكن عملاً كهذا يتطلب أولاً وبشكل مسبق القيام بتحقيق فيلولوجي كامل لكتاب «تجارب الأمم». وبانتظار أن تسمح لنا الظروف بذلك، فإنه يمكن لنا منذ الآن أن نبيِّنَ كيفية التمفصل بين المشروع التاريخي والمشروع الفلسفي لمسكويه. وقد كرّسنا دراسة خاصة لتحليل العلاقات بين «الأخلاق والتاريخ»[٤] لكي نتحاشى تكرار ما قلناه عن الكتابات النظرية (أو الفلسفية) لمسكويه ونحن نتصدّى لدراسة الكتابات العملية أو المتعلقة بالتاريخ المحسوس. وكانت هذه مساهمة أولى ومحدودة قبل أن يتاح لنا الوقت الكافي للانخراط في المشروع الكلي والواسع. وبفضل النتائج المكتسبة على هذا النحو فإننا نود توسيع البحث عن طريق محاولة الإجابة عن هذين السؤالين:

١ ـ هل العلاقات بين الحكمة والتاريخ تمشي في اتجاه واحد أم في كلا الاتجاهين معاً؟ (بمعنى هل الفلسفة هي وحدها التي تؤثر على التاريخ أم أن التاريخ يؤثر على الفلسفة أيضاً؟).

---

(٣) أنظر كتاب: ف. روزنتال: تاريخ علم التاريخ الإسلامي، لايدين، طبعة ثانية، ١٩٦٨.

- **F. Rosenthal:** A history of muslim historiography. Leyde, 1968.

إن الكتاب لا يفي بكل الوعود التي ينطوي عليها عنوانه الكبير. نذكر بالإضافة إليه تلك الدراسة الشيّقة التي نشرها م. صديقي بعنوان: المفهوم القرآني للتاريخ، كراتشي، ١٩٦٥. وانظر أطروحة محسن مهدي الهامة: فلسفة التاريخ لدى إبن خلدون، لندن، ١٩٥٧.

- **M. Siddiqi:** The qur'anic concept of history, Karachi, 1965.
- **M. Mahdi:** Ibn Khaldun's philosophy of History, Londres 1957.

(٤) كنتُ قد قدمتُ هذه الدراسة في مؤتمر المستعربين في مدينة «رافيللو» عام ١٩٦٦.

- **M. Arkoun:** Ethique et Histoire, Ravello, 1966.

ثم نشر البحث في كتابي «مقالات في الفكر الإسلامي» مصدر مذكور سابقاً.

٢ ـ ما الذي ينتج عنها بالنسبة لممارسة كتابة التاريخ المحسوس؟ بمعنى آخر: ما هي من جهة أولى وظيفة علم التاريخ ضمن إطار الأدب كما كان شائعاً في القرن الرابع الهجري؟ وما هي من جهة ثانية القيمة الوثائقية لكتاب «تجارب الأمم»؟

لكي نتحاشى كل سوء تفاهم فإننا نودّ أن نوَضِّح مسبقاً ما يلي: من زاوية الرؤيا التي ننطلق منها فإن كل ما قلناه عن مشكلة المصادر فيما يخص الأعمال الفلسفية ينطبق أيضاً على الأعمال التاريخية (أي تجارب الأمم أساساً). صحيح أنه اعتمد على مؤرخين سابقين له كالطبري وثابت بن سنان. ولكن مسكويه احتفظ بنظام مرجعي خاص به كما سنرى فيما بعد. وهذا النظام هو الذي فرض عليه طريقة عرض الأحداث والمنظور الذي يرى منه البشر والفترات التاريخية. صحيح أن هذا المنظور الخاص يتجلّى لديه أكثر من غيره، ولكنّه مشترك لدى كل طبقة المثقفين آنذاك، هؤلاء المثقفين المتعلقين بالتراث الإيراني والمولعين بالخطاب الوعظي التربوي والعلم المعياري.

العلاقات بين الحكمة والتاريخ

سواء أكان المؤرخ الحديث مختصاً بتاريخ الأفكار أم بالتاريخ العام، فإنَّ مهمَّته الأولى تكمن في تقييم مدى مصداقية الوثائق التي يعتمد عليها لكتابة التاريخ هل هي صحيحة أم لا؟ مزوّرة أم لا؟ فهي التي تتيح له أن يحدد الفترات التاريخية المتمايزة، ولحظات المنعطفات الكبرى، وكيفية الإنتقال من عصر إلى آخر، ثم تركيز الأضواء على الشخصيات الهامة في كل فترة. بكلمة مختصرة: فإنَّ المؤرخ الحديث يتبنّى تصوراً للزمن يختلف عن تصوُّر المؤرِّخ القديم. إنه تصور تهيمن عليه قليلاً أو كثيراً مفاهيم التقدم، والتغيُّر، والقطيعة، بل وحتى الطفرة النوعية. (أما المؤرخ القديم أو التقليدي فكان يعتقد بأن التاريخ يجري بشكل متواصل ومستمر كالخيط الذي لا ينقطع. ولم يكن يفهم معنى القطيعة في التاريخ). وبالتالي فإن الأمور بالنسبة للمؤرِّخ في القرون الوسطى كانت تختلف تماماً حتى لو كان مفعماً كمسكويه بالأفكار والفلسفة الإغريقية. ذلك أن التأريخ لحقيقة الماضي يشترط ضمنياً الاعتراف بتاريخية الحياة البشرية (أي أن البشر هم المسؤولون عن صنع التاريخ). وهذا شيء كان غائباً عن بال مؤرخي العصور الوسطى أو لا يحظى باهتمامهم إلاّ بشكل ثانوي. وذلك لأن القرآن (وبشكل عام كل التراث الديني

المكتوب والمُتَناقل جيلاً بعد جيل) قد فرض تصوراً لاهوتياً[٥] للتاريخ بشكل أساسي. فقد كانوا يتصورون العمل البشري (سواء أكان عمل الأفراد أم الجماعات) وكأنه خاضع بشكل كامل لإرادة عليا إلٰهية. إنها إرادة غيبية لا يُسبَر كنهُها، إرادة تقرّر تدمير شعوب بأسرها مع قادتهم أو خلاصهم ونجاتهم. إرادة لا تُناقش ولا ترد. فالله عندما يضرب مثلاً ما حصل لعاد وثمود وفرعون، إلخ، لا يفعل ذلك إلاّ من أجل تنصيب مثال أعلى لازمنيّ، أي يتجاوز الزمن والتاريخ. وهكذا تُلغَى التاريخية أو قل إنها لا تعود عبارة عن تتابع الأحداث التاريخية الموضوعية المعاشة من قبل البشر المحسوسين، أي بشر من لحم ودم. وإنما تصبح عبارة عن ذلك التضاد الكوني والأبدي بين الإيمان/ والكفر، أو العدالة/ والطغيان، أو الخير/ والشر[٦]، الخ. . . إنَّ الإطار المكاني ـ الزماني لهذه الرؤيا المثالية هو نوعي وليس كمياً أو مادياً يمكن قياسه أو حسابه كما هو عليه الحال فيما يخص المكان الفيزيائي والزمان الفيزيائي. لا، إنه زمان فوق تاريخي وفوق واقعي. بمعنى أنَّ الأفعال البشرية في أي مكان وفي أي زمان تُوصَم بشكل ثابت بالإيجاب أو بالسلب بحسب فيما إذا كانت تخضع لإرادة الله أو تعارض هذه الإرادة. وبالتالي فإن الفترة الفاصلة بين المبدأ والمعاد أو بين الخلق والنشور هي التي تشكّل التاريخ طبقاً لهذه الرؤيا اللاهوتية. وهذا التاريخ ليس إلاّ تكراراً أبدياً لنفس المعركة بين حزب الله/ وحزب الشيطان. وفي هذا التصور الدوري أو الدائري للتاريخ نجد أنَّ الأبرار والصدِّيقين والمسلمين هم أولئك الذين يظلون أوفياء للميثاق. وأمام مجرى التاريخ هذا يظل الله حَكَماً وشاهداً على كل شيء.

يمكننا أن نتحقّق من النفوذ المهيمن لهذه الأفكار على كل أقطار الوعي في العصور الوسطى عن طريق دراسة كبريات كتب التاريخ العربي ـ الإسلامي. ولكن يمكننا أيضاً، وفي الوقت نفسه، أن ندرس المستجدات والمتغيِّرات التي طرأت

---

(٥) فيما يخص التراث اليهودي ـ المسيحي أنظر: و. كولمان «الزمن والتاريخ في المسيحية البدائية»، ١٩٤٧. وانظر: هـ. إ. مارُو «إزدواجية زمن التاريخ لدى القديس أوغسطين»، باريس، ١٩٥٠. لا نملك للأسف دراسات مماثلة فيما يخص القرآن من الناحية الإسلامية.

- **O. Cullmann:** Temps et histoire dans le christianisme primitif, 1947.
- **H.I. Marrou:** L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Angustin, Paris, 1950.

(٦) أنظر: ت. إيزوتسو: بنية المفردات الأخلاقية في القرآن، طوكيو، ١٩٥٩. فهو يبني كل نظريته على تحليل التضاد الثنائي التالي: كافر/ مؤمن.

- **T. Izutsu:** The structure of the ethical terms in the Koran. Tokyo, 1959.

بسبب دخول تيارات فكرية جديدة (وبخاصة التيار الإغريقي). سوف نحاول هنا بشكل مختصر أن ندرس مراحل هذا التطور. (وقد عدّلت هذه التيارات الفلسفية إلى حدٍّ ما من هيمنة النظرة اللاهوتية التي تلغي تاريخية التاريخ).

نلاحظ في المرحلة الأولى تبلور تراثين مختلفين حول الأحداث المأساوية التي تلت موت النبي، ونلاحظ أن كليهما متفرعان بشكل مباشر عن الرؤيا القرآنية للتاريخ. لماذا أقول ذلك؟ لأنه لا ينبغي أن نختزل الصراع المندلع بين علي ومعاوية إلى مجرد صراع بحت على السلطة. وإنما هناك شيء آخر يخص المشروعية. ونحن نعلم أن المشروعية العليا في الإسلام مُستمَدَّة من تعاليم الله ورسوله. وهي تشكّل المحور الأساسي للفكر الإسلامي كله، وبالتالي لكل الأدبيات التاريخية (أو كتب التاريخ) التي تعبِّر عنه. هذا يعني أن الصراع بين علي ومعاوية كان يخص ذروة تتجاوز السلطة السياسية وتعلو عليها ألا وهي: ذروة المشروعية. والسلطة بدون مشروعية لا معنى لها ولا يمكن أن تدوم طويلاً. وبالتالي فإن تعاقب السلالات المالكة وراء بعضها البعض، والمعارك العسكرية التي درات، والشخصيات الكبرى، والإغتيالات التي حصلت، ليست إلاّ عبارة عن دعامات ثانوية يستعيرها التاريخ **المكتوب** من التاريخ **المعاش** من أجل صياغة السؤال المركزي المطروح باستمرار: كيف يمكن أن نضمن انتصار الحزب الشرعي: أي حزب الله؟ إن الحالة الراهنة لمعرفتنا بالأدبيات التاريخية العربية لا تسمح لنا بحسم المشكلة: أقصد لا تسمح لنا بأن نعرف بالتفصيل وبشكل تاريخي وعلمي دقيق كيفية منشأ النسخة الشيعية والنسخة السنّية للإسلام[٧] (أو كيفية منشأ المذهب الشيعي والمذهب السني). كل ما نعرفه هو رواية هذا المذهب أو ذاك عن مجرى الأمور. وكلٌّ يدعي أن روايته هي الصحيحة وأن رواية الآخر هي الخاطئة بشكل مطلق. ولكن يمكننا منذ الآن التأكد من الحقيقة التالية: ألا وهي أن كليهما يتعلقان بنفس التصوُّر **لوظيفة** التاريخ. بمعنى أن كليهما يحرصان على قيادة العمل السياسي الحاضر وتوجيهه طبقاً للتجربة الروحية والزمنية للنبي. وإذن فمثالهما الأعلى واحد على الرغم من كل الخلافات

---

(٧) لا يمكن إنجاز ذلك إلاّ من خلال الاستشهادات المذكورة في كتب متأخرة (أي كتبت بعد حصول الأحداث بوقت طويل). نذكر من بينها: كتب إبن إسحاق، والواقدي، واليعقوبي، والدينوري، والبلاذري، ثم بشكل خاص الطبري. أنظر التحري التاريخي الممتع الذي قام به المستشرق ي. ل. بيترسن في كتابه: «علي ومعاوية في مرآة التراث العربي الأولي» مطبوعات كوبنهاغن، ١٩٦٤.
- E.L. Petersen: 'Ali and Muawiya in the early arabic tradition, Copenhagen, 1964.

العقائدية والصراعات الدموية التي حصلت بينهما. وكل الحكايات والأخبار الواردة في النسخة السنّية كما في النسخة الشيعية تحرص أشدَّ الحرص على تحديد مسؤولية الشخصيات الكبرى عن هذه المأساة التي مزّقت وحدة الأمة (الفتنة الكبرى). وبالطبع فإن كل طرف يلقي المسؤولية على الطرف الآخر. وعلى هذا الصعيد فإن التاريخ العقائدي والتاريخ «الوقائعي ـ الحدثي» متداخلان ومنصهران بشكل لا ينفصم. فالتاريخ الوقائعي يقدم للتاريخ العقائدي المناسبات والدعامات الملائمة التي تتيح له تحديد مكانة المؤمن. وبالمقابل فإن التاريخ العقائدي (أو اللاهوتي) يخلع على التاريخ الحدثي ـ الوقائعي إضاءة لاهوتية ساخنة قليلاً أو كثيراً بحسب المؤلفين. (بمعنى أن التبرير اللاهوتي الذي جاء بعد حصول الأحداث الدموية الأساسية كان حامياً وعنيفاً في كلتي الجهتين. ويكفي أن نفتح كتب الشيعة أو كتب السنّة لكي نتأكد من ذلك وهذا هو معنى كلمة ساخنة). ولكن إذا كان مقصد الشيعة والسنّة واحداً من حيث تقليد النموذج النبوي الأعلى، إلا أنهما يختلفان من حيث كيفية رواية الأحداث أو طريقة استخدام «المحاجّة» التاريخية. وقد وضعت كلمة محاجة بين قوسين لأنها ليست محاجة عقلانية في الواقع بقدر ما هي عاطفية ـ ذاتية. ولكنها تتخذ لدى الأتباع والأنصار مكانة البرهان القاطع والموضوعي الذي لا يحتمل أي شبهة. منذ الكتب التأريخية الأولى (أي كتب المعارك والمدن)، هذه الكتب التي ستغذّي التصورات العقائدية المقبلة لدى الشيعة كما السنّة، نلاحظ أن الشيعة يميلون إلى الزخرفة الأدبية في رواية الأحداث والوقائع (معركة الجمل، معركة صفين، الخ...). إنهم يميلون للإخراج المسرحي المهيب للأحداث والشخصيات. وهكذا نلاحظ تهويلاً في وصف الصراع وتحويراً لشخصيات الأئمة وتضخيماً لها لكي يصبحوا الورثة الروحيين للنبي (من هنا نشأ مصطلح «وليّ» أو «وصيّ»). كما وهناك تحوير لشخصيات خصومهم بشكل سلبي هذه المرة وتحويلهم إلى أعداء الله. وهذه الطريقة الشيعية في رواية أحداث تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الإسلام تبدو كنوع من الاستخدام المنتظم والمبالغ فيه أكثر فأكثر لتلك الأساليب البيانية والقصصية المستخدمة سابقاً في القرآن (ولكن ببراعة أكثر وفنّية أرقى). وأما من الناحية السنّية فنلاحظ العكس. فقد اتجه السنّة نحو القبول بالأمر الواقع، أي بانتصار معاوية على علي بن أبي طالب، بل ونصّبوه كسابقة ـ أو كسنّة ـ قابلة لتأسيس نظرية **استرجاعية** للخلافة. (أي تبرير الأمر الواقع وخلع المشروعية عليه بعد أن حُسِم عسكرياً). وهكذا نجد أن المشروعية جاءت لاحقاً أي كنتيجة لحسم الصراع بالقوة ولم تكن مضمونة في البداية. من هنا حديث بعضهم عن

واقعيَّة السنّة ومرونتهم قياساً إلى خياليّة الشيعة وشطحاتهم وعقائديتهم المتشدّدة (أو مبدئيتهم المبالغ فيها). لا ريب في أن التاريخ يظل محافظاً على منظوره اللاهوتي لدى السنّة أيضاً ولكن بعد أن يخلع على الأعمال البشرية الاحتمالية قيمة قانونية ـ دينية[8] قاطعة (المقصود بالإحتمالية هنا أنها دنيوية محضة تمّت عن طريق الإحتمال والجواز وكان من الممكن أن يتم غيرها. ولكن السنّة يخلعون عليها مشروعية دينية كاملة لتبريرها. وذلك بسبب ارتباطهم بالسلطة السياسية منذ البداية: أي منذ الأمويين).

أما المرحلة الثانية من مراحل التأريخ الإسلامي (أو الأدبيات التاريخية العربية) فقد ابتدأت مع دخول العباسيين إلى مسرح التاريخ. إن الأصول الغامضة للسلالة الجديدة وازدهار الثقافة الدنيوية المرتبط بالازدهار الاقتصادي والاجتماعي قد تضافرا من أجل تحبيذ المصالحة بين المواقف المذهبية أو العقائدية المختلفة ثم توسيع الفضول التاريخي بشكل خاص. وهكذا تجلّت القوة الاستيعابية والدمجية للمجتمع الجديد عن طريق الموقف العقلاني لحركة المعتزلة والأهمية المتزايدة للحزب الشيعي المعتدل. فهذا الحزب على الرغم من أنه لم يتخلَّ عن نزعته الاحتجاجية المعارضة إلاّ أنه راح يتعاون مع النظام الجديد، أي النظام العباسي. وضمن مثل هذه الظروف المستجدة فإن مركز الإهتمام والمناقشة راح ينتقل من المجادلة المحصورة فقط بانقسام الأمة، إلى الإطار الأوسع والمتعلق بقيمة العمل البشري ومقصده أو مصيره. وهكذا انتقلنا من مرحلة النظرة اللاهوتية الإختزالية الضيِّقة للتاريخ إلى مرحلة التاريخ الوضعي النفعي. وكان اليعقوبي (م. ٢٨٤هـ) هو الذي نجح في تأليف أول **تاريخ كوني** يشمل جميع الشعوب وليس فقط المسلمين. بل ويمكن القول بأنَّ الانفتاح على تراثات الشعوب غير العربية يتغلّب لديه على تلك الرؤيا الضيقة والمتحيزة للتواريخ المحلية. صحيح أن الفصول المكرّسة للوقائع الشيعية تظل مرويّة بلهجة متحمسة

(٨) نحن لا نهتم هنا إلاّ بالاستلهام العام للمؤلفات المتعلّقة بدراسة أصل الأمة وتطورها (الأمة الإسلامية). فقد ساهمت كتب التاريخ والسيرة النبوية ودواوين الشعر التي ظهرت في جو من الحرب الحامية والمجادلات العنيفة في تثبيت الحدود المقبلة بين الفئات التالية: الشيعة المتطرفين، والشيعة المعتدلين، والشيعة المستنيرين، والمؤرخين الرسميين، أو المناضلين السنّيين. أنظر بهذا الصدد كتاب هنري لاوست «الإنقسامات في الإسلام». ثم أنظر بحثه «دور علي في السيرة الشيعية»، منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، ١٩٦٢، ص ٧ وما تلاها.

- **H. Laoust: - Les schismes dans l'Islam, Payot, 1965.**
- **Le rôle de Ali dans la Sira Ši'ite, in R.E.I, 1962, pp. 7sv.**

وانفعالية حادة، وتظل مطبوعة بطابع المسرحة المأساوية والمبالغة الرومنطيقية. ولكن «أدب الكاتب»، أي المعارف الدنيوية الضرورية للسكرتير، تتغلّب على المشاغل اللاهوتية. ولم يعد علم التاريخ عندئذ إلاّ فرعاً من فروع الأدب[٩] (بالمعنى الواسع والعربي الكلاسيكي للكلمة). ثم ترسخ هذا الاتجاه في كتابة التاريخ بمجيء المسعودي من الجهة الشيعية (م. ٣٤٥هـ). وأمّا من الجهة السنّية فيمكن القول بأن تاريخ الطبري يصل إلى الذروة (م. ٣١٠هـ). وعن هذه الذروة الشامخة تتفرع نازلةً معظم سفوح علم التأريخ لدى العرب (أي كل الاتجاهات الخاصة بكتابة التاريخ). في الواقع أنه من وجهة نظر التاريخ الكوني فإن كتاب الطبري يجمع بين المنظور اللاهوتي والمنظور الزمني، أو بين المنظور الديني والمنظور الدنيوي. وأما من وجهة نظر التاريخ الإسلامي نفسه فإنه يمشي إلى أقصى حد في اتجاه التوفيق وتحقيق التناغم بين التراثين الشيعي والسنّي. لقد وصل في عملية المصالحة إلى حد لن يستطيع الفكر الإسلامي أن يتجاوزه[١٠] بعده. وبسبب هذا الغنى الداخلي لكتاب الطبري، وبسبب توازنه المعتدل بين شقّي الإسلام الأساسيين، فإن مسكويه راح يعتمد عليه من خلال منظور فلسفي مختار عن قصد. ولكنه حذف منه تاريخ الأنبياء أو قل بأنه لم يأخذه على عاتقه ولم يهتم به.

ثم حصل تطور آخر أو أخير في القرن الرابع الهجري. ففي حين أن التاريخ الإسلامي ظلّ متجمّداً في خطين متضادين حتى الغيبة الكبرى عام (٣٢٩)، إلاّ أن التاريخ العام للبشرية والتاريخ المعاصر راحا يُكتبَان من قبل كلا المعسكرين المتصارعين بروح العقلانية. وكان دخول التفكير العقلاني إلى الساحة الإسلامية يمثّل أمراً جديداً حقاً. فبالنسبة للشيعة راح تاريخ العصور الأولى للإسلام يُستخدَم كقاعدة لبلورة لاهوت التاريخ. في الواقع أن هذا اللاهوت كان قد ظهر بشكل متقطّع ومتناثر في القرآن، ولكن اللاهوت الشيعي حوّله إلى «فلسفة نبوية» تتموضع

(٩) أنظر مثلاً تاريخ اليعقوبي وقارنه بكتاب «المعارف» لابن قتيبة كما فعل شارل بيلاً في بحثه: «ابن قتيبة والثقافة العربية». بحث منشور ضمن مجموعة أبحاث لتكريم طه حسين، ص ٢٩، وما تلاها.

- **Ch. Pellat:** Ibn Qutayba wa-ṯaqafa-l-'arabiyya, in Mélanges Taha Husayn, pp. 29sv.

(١٠) هذا لا يعني بالطبع أن هذا التاريخ موضوعي. ولكن المؤلف إذ ينقل مقاطع مطولة من المؤلفات القديمة، فإنه يتيح لنا إمكانية المقارنة بين مختلف الروايات، أو أن ندرس كيفية استخدامه للوثيقة التاريخية. هذا كل ما نريد قوله.

كلياً على مستوى فوق التاريخ أو يتجاوز التاريخ[١١]. فجزء المبادرة الشخصية الذي تركه القرآن للإنسان في هذه الحياة الدنيا راح يُصعَّد ويتسامى على يد الشيعة لكي يصبح تواصلاً مباشراً مع التعاليم الباطنية للأئمة المعصومين (ولكنها تعاليم بلا ترجمة تاريخية، أي ليس لها أي تحقُّق على أرض الواقع)[١٢] وهكذا انفصل الوعي بشكل كلي عن التاريخية. وأما بالنسبة للسنّة فإن هذا التاريخ نفسه (أي تاريخ القرون الأولى للإسلام) قد استُخدِم كأداة من أجل الدفاع عن مشروعية الخلافة العباسية المهدَّدة باستمرار. ولكن في ذات الوقت راحت توجد تيارات أخرى غير هذين التيارين المتنافسين، وأولها تيار الفلسفة الذي كان يتموضع خارج إطار هذه الفترة المقدسة من تاريخ الإسلام (ولذلك اتُّهم الفلاسفة بالخروج على الإسلام من قبل الفقهاء). أو قل إنها لم تكن دائماً نصب عينيه كما هو عليه الحال فيما يخص السنّة والشيعة. في الواقع أن الهجمة الضخمة للفلسفة في القرن الرابع واقتحام «زمن التاجر»[١٣] للعقلية الدينية قد أدّيا إلى اتفاق الجميع على إحلال المفهوم الأخلاقي ـ الميتافيزيقي للحكمة الخالدة محل مفهوم الأصالة الدينية. ينبغي أن نتذكر هنا كل ما قلناه سابقاً عن الإطار المكاني والزماني للثقافة العربية في القرن الرابع الهجري لكي نفهم سبب التعلُّق المشترك للمثقفين الشيعة والسنّة بمفهوم الحكمة الخالدة. وهذا يعني أنهم ابتدأوا يهتمون بقضايا هذا العالم الأرضي ولم يعودوا مشغولين كلياً بالعالم السماوي وهكذا ابتدأ الوعي التاريخي بالتشكل. ضمن هذا السياق الجديد راح التاريخ يُمارَس أو يُكتَب على مستويين: مستوى لازمنيّ،

(١١) أنظر هنري كوربان في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، ص ٥٣ وما تلاها.

- **H. Corbin:** Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964.

(١٢) كان الإتجاه الشيعي الأكثر انخراطاً وتسيُّساً قد خلع مضموناً محسوساً على إيديولوجيته من خلال التجربة الفاطمية وتجربة الحشاشين. ولكن للأسف فإن الشهادات المباشرة التي وصلتنا عن هاتين التجربتين تظل قليلة العدد نسبياً. أنظر بهذا الصدد مقالة «الفاطميين» في الموسوعة الإسلامية (مادة كتبها الباحث م. كنار). وانظر كتاب برنار لويس عن «الحشاشين».

- **M. Canard:** Fatimides, EI^2.

- **B. Lewis:** the Assassins, London 1967.

(١٣) أنظر بحث المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف «زمن الكنيسة وزمن التاجر»، في مجلة «الحوليات، الإقتصاد، المجتمع، الحضارة». ٣/ ١٩٦٠. ص ٤١٧ وما تلاها. وانظر مقطعاً ممتعاً من كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي. الجزء الرابع، ص ١٨٦ وما تلاها. فهناك يعبِّر المؤلف بكل وضوح عن ذلك الصدام المرّ بين كلا «الزمنين». (أي زمن الروح وانعتاقها/ وزمن المشروطيات المادية والمعيشية).

- **J. Le Goff:** Temps de l'Église et temps du marchand, in Annales E.S.C., 1960/3.

ومستوى زمني. فعلى المستوى اللازمنيّ نجد كتب المنوعات أو المختارات الواسعة «كالحكمة الخالدة»، و «نهج البلاغة»، وكتاب «الصداقة والصديق»، وكتاب «السعادة والإسعاد»، و «صيوان الحكمة» و «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء»... إلخ.. وبالطبع كل أدبيات الحديث أو كتب الحديث النبوي[١٤]. وأمّا على المستوى الزمني فنجد المؤلفات التاريخية المحضة للجهشياري، والصولي، والمسعودي، والمقدسي، وعريب، وثابت ابن سنان، وهلال الصابىء، وحمزة الأصفهاني[١٥]، الخ... كان النوع الأول من المؤلفات قد انطلق منذ القرن الثاني الهجري، ثم انفتح أكثر من أي وقت مضى في القرن الرابع الهجري. أقصد انفتح لكي يستوعب التراثات الدنيوية ذات الجوهر العقلاني والأصول المختلفة: من فارسية وعربية بدوية سابقة على الإسلام، وهندية، ويونانية، إلخ.. وإذا كان قد استمرّ في إفساح المجال للأحاديث الدينية بين صفحاته، فذلك ضمن مقياس أنه يمكن هضمها واستخدامها من قبل العقل العملي. (أي ذات فائدة في الحياة اليومية). وهو إذ يموضع على ذات المستوى البشري كلاً من تعاليم الفلاسفة (أو الحكماء)، والشخصيات الدينية الكبرى، والسلف الصالح، والأنبياء، بل وحتى الله نفسه، فإنه يرفع الحقيقة العملية (أو المستمدّة من التجربة والحياة) إلى مستوى الحقائق الخالدة. وفي كل واحد من كتب المختارات هذه نلاحظ أن اختيار النصوص والاستشهادات، أو لنقل بشكل أفضل اختيار القيم، يتم عن طريق الأسئلة التي يطرحها الحاضر على الماضي (أي طبقاً لحاجيات الحاضر وهمومه ومشاكله في الواقع). ويقع في نفس الدرجة من الأهمية عندئذ أن نمجّد تجربة ملوك الفرس في الحكم، أو القيم العربية القديمة، أو المثال الفكري الإغريقي، كما نمجّد تعاليم علي بن أبي طالب والأئمة العظام من بعده. (وهذا موقف متحرر جداً بالقياس إلى

---

(١٤) التي لم تتعرض لأي دراسة من وجهة النظر هذه، أي باعتبارها تعبّر عن قيم تتجاوز الزمن وتجعل كل بحث نقدي عن صحتها أو عدم صحتها شيئاً ثانوياً وزهيداً لا قيمة له. بمعنى أن الصحة التاريخية للأحاديث النبوية ليست مهمة، أقصد صحة عزوها إلى النبي شخصياً. وإنما المهم هو ما تعبّر عنه والحاجة التي تلبيها بالنسبة للمسلمين الذين عاشوا عليها جيلاً بعد جيل. فالشيء المهم هنا هو أن نكتشف كيف تجلّى الوعي الإسلامي لذاته من خلالها عبر القرون، وكيف رأى فيها حقيقته المستمرة عبر الأجيال. هنا تكمن أهمية الأحاديث النبوية وليس في مدى صحتها أو عدم صحتها التاريخية. ومن المعلوم أن المستشرقين يشغلون أنفسهم فقط بهذه النقطة الثانية لكي يبيّنوا من خلال النقد التاريخي كيف اخترعت الأحاديث وكيف نسبت، زوراً، إلى النبي. إني لا أنكر أهمية هذا البحث التاريخي ولكني أراه ثانوياً بالقياس إلى النقطة الأولى.

(١٥) فيما يخص قائمة مفصّلة بالمراجع عن هؤلاء المؤرخين أنظر كتاب ف. روزنتال المذكور آنفاً.

ذلك الزمن لأنه يعني وضع الفلسفة على مستوى الدين من حيث القيمة والأهمية).

إن هذا التوجه العام موجود في النوع الثاني: أي في كتب التاريخ المحضة. فالاستلهام القرآني يهيمن على الفصل الخاص بتاريخ الأنبياء هذا إذا ما أُبقي عليه كما هو عليه الحال لدى الطبري فبعضهم الآخر يحذفه كمسكويه. ولكن الخصيصة المستجدة والتي تميز القرن الرابع الهجري عن غيره هي أن الماضي الحضاري الإيراني أصبح يستحوذ على معظم اهتمام المؤلفين. فبعد الطبري راح المسعودي ومسكويه والثعالبي والفردوسي يستخدمون المصادر نفسها أو مصادر متوازية من أجل تلبية رغبة الجمهور القارىء في بلاط الملوك والأمراء والوزراء. وهذه الرغبة الواسعة الانتشار كانت تتمثل فيما يلي: دغدغة المشاعر القومية للإيرانيين في الوقت الذي كانت تهدف فيه إلى ترسيخ دعائم الحاضرة الإسلامية (أو الدولة الإسلامية). وعلى الرغم من أن تاريخ الساسانيين كان مليئاً بالمشاكل، إلاّ أنهم حسّنوه وزيّنوه واختزلوه إلى مجرد سلسلة متتالية من المواعظ والحكم المتناغمة والمنسجمة. وهكذا قدموا عنه صورة مثالية لكي يُتَّخذ قدوة وعبرة. كما واختصروه إلى مجرد الوصايا المستمدة من أدبيات «الأندارز» القديمة[١٦]. وهكذا تتلقى آليات الإبداع الشعبي العفوي للقصص والأمثال تكريس مؤرخ نقدي في حجم مسكويه. نقول ذلك على الرغم من أنه يدين من جهة أخرى وبكل قوة أسلافه من المؤرخين الآخرين الذين يصدّقون هذه الحكايات الشعبية ويفسحون لها مجالاً واسعاً في كتبهم. يقول: «ووجدت هذا النمط من الأخبار مغموراً بالأخبار التي تجري مجرى الأسمار والخرافات التي لا فائدة فيها غير استجلاب النوم بها والاستمتاع بأنس المستطرَف منها حتى ضاع بينها وتبدّد في أثنائها فبطل الانتفاع به»[١٧].

في الواقع أنَّ ما يرفضه مسكويه هو الطابع الروائي أو الوهمي الخيالي الذي يغرق الأفكار الملوَّنة بالدلالات الأخلاقية ـ السياسية في بحر من العجائب الخارقة التي لا يمكن للعقل أن يصدِّقها أو يستوعبها. في ذلك الوقت كانت كتابة التاريخ تكمن في تقديم سيرة ذاتية ملوَّنة ومزيَّنة عن ملوك الفرس الشهيرين: كأردشير، وانوشروان، وكسرى، الخ... ولم يكن المؤرِّخ يهتم إلاّ بتسجيل الحلقات والمواقف

(١٦) حول كتب الوصايا (أندارز بالفارسية) أنظر كتاب أ. كريستنسين «إيران في ظل الساسانيين»، ص ٥٧ ـ ٥٩.

- **A. Christensen: L'Iran sous les Sassanides, pp. 57-59.**

(١٧) أنظر مقدمة «نصوص لم تنشر من قبل»، ص ١٨٨.

والأقوال ذات العلاقة بالحاضر، أو التي يمكن أن تكون لها أصداء راهنة وتأثير على عصر مسكويه نفسه (عن طريق الدرس والعبرة والنظر). بمعنى أنه لم يكن يهتم إلاّ بالوقائع الأكثر كونية. وكان المعجم اللفظي المستخدم وكذلك الأسلوب والأفكار والأطر المرجعية المستخدمة لتقديم هذه «النماذج العليا» هي تلك الخاصة بالثقافة والحضارة المحيطة (أي ثقافة القرن الرابع الهجري وحضارته). بمعنى أنه لم يكن يستخدم اللغة القديمة للفرس للتعبير عن ملوكهم كما يفعل أي مؤرخ محترف حالياً. وهذا يعني أن الشيء الذي كان يهمه بالدرجة الأولى هو الحاضر لا الماضي. أو قل إن الماضي كان يؤرَّخ له لكي يُستخدَم كدرس وعبرة للحاضر. وكانوا ينظّفون الحكايات القديمة من كل ما يخص الدين، ويسبّب مشكلة دينية. وهكذا أصبح كهنة المجوس قضاةً مثلاً! أو أنهم مُرِّروا تحت ستار من الصمت لكيلا يزعجوا الحساسية الإسلامية. وأمّا الديانة المجوسية فقد عبَّروا عنها بكلمات تجريدية عامة لا تفصح عن حقيقتها، أو إنهم تحدثوا عنها بمصطلحات إسلامية مقبولة من قبل الجمهور. ففي «تجارب الأمم» لمسكويه مثلاً نجد مقاطع من «كتاب الكرنامج في سيرة أنوشروان». ونقل مسكويه لهذا الكتاب إلى العربية يشكل عيّنة نموذجية على كيفية تحوير الأدبيات الايرانية وتغييرها وتعديلها لكي تتلاءم مع جو الحضارة الإسلامية[١٨]. والموضوعات المختارة تُستخدَم دائماً لتوضيح مبادىء الحكم التي ينبغي أن تُتَّبَع: سياسة حازمة تجاه الهراطقة أو أصحاب البدع، والجيش المائل بطبيعته للتمرد، والقبائل غير المستقرة (أي القبائل التركية). ثم موضوع حماية الفلاحين، والاهتمام والعناية بالشعب، هذا الشعب الذي يطيع ويخضع في خط الرجعة بدوره ويبادل السلطان حباً بحب. هذه هي بعض الموضوعات التي كان يجري التركيز عليها. ونلاحظ أن مسكويه يلحّ كثيراً على فكرة الملوك الصالحين أو الطالحين وهو يتحدَّث عن سلالات الفرس منذ عهد جمشيد، أي بعد مائتي سنة على الطوفان (طوفان نوح). بمعنى آخر فإنه يتوقف كثيراً عند نظام الحكم العادل أو المثالي ويصف شروطه بدقة. وسوف نرى بعد قليل عندما نحلِّل الكتاب تفصيلاً أنه يتمحور كلياً حول فكرة واحدة سواء أكان يتحدث عن العصور القديمة أم عن الأحداث الراهنة المعاصرة لمسكويه. هذه الفكرة التوجيهية الأساسية هي التالية: إن الحكمة المتعقلة يمكن أن تجد في التاريخ أرضية للتطبيق. بالمقابل فإن التاريخ هو

---

(١٨) أنظر بحث م. غريغناشي: «بعض عيّنات الأدب الساساني»، ١٩٦٦، ص ١ ـ ١٤٢.

- **M. Grignaschi: Quelques Spécimens de la littérature Sassanide. in J.A. 1966/1, pp. 1-142.**

جملة المحاولات (أو التجارب) المفرحة أو المترحة التي تحصل للناس العائشين في المجتمع. أو لنعبِّر عن الأمور بشكل أفضل: إن التاريخ هو المحلّ الذي تنعكس فيه (أو تتحقق فيه) الفضائل والنواقص المحددة في علم الأخلاق، والتي يؤدي تراكمها إلى توليد المدينة الفاضلة/ أو الضالّة. فالتاريخ مسرح للتجارب البشرية.

هذا يعني أنَّ الحكمة والتاريخ شيئان متلازمان بشكل حميمي. وكلاهما بحاجة للآخر ولا يستطيع أن يستغني عنه. فالحكمة هي التي تحدّد السلوك المثالي الذي ينبغي أن يُتّبع. ولكن التجربة الحيّة للناس العائشين في المجتمع تثبت لنا أنهم لا يتقيّدون بهذا السلوك جميعاً بنفس الدرجة، فقد ينحرفون عنه قليلاً أو كثيراً وقد يلتزمون به. وفي هذه الحالة الأخيرة ينتجون الأعمال الحضارية (أي العمارة أو الآثار بحسب لغة مسكويه). وأما إذا ما انحرفوا عن السلوك المستقيم فإنهم ينتجون الكوارث من كل نوع. والشيء المهم في هذا الركام من الوقائع والأحداث هو أن نعرف كيف نكتشف الطرق والوسائل التي تؤدي إلى ترقية الإنسان العاقل وإعلاء شأنه. ثم أن نعرف كيف نكتشف الحيل والانحرافات والاختلاسات والأهواء التي تؤدي إلى خراب الدول، وانحسار هيبة السلطة، وفشل المطامح النبيلة. هكذا نجد أن مسكويه يطلّ من علٍ على الأعمال البشرية التي تشكّل، بجيدها ورديئها، نسيج التاريخ. إنه يطل عليها من على منصّة واحدة هي منصّة علم الأخلاق، وذلك لكي يحاكمها سلباً أو إيجاباً، ولكي يدعو لاستخدام الجيد منها في السلوك السياسي أو الإدارة السياسية للأمور. وهكذا يسهم التاريخ في تكوين الحاكم ـ الفيلسوف الذي تؤدي سياسته المستنيرة إلى ضمان المعيشة المحترمة لكل أبناء رعيته. إنه يؤمّن لهم الشروط الضرورية التي لا بدَّ منها لكي يعيشوا حياتهم طبقاً للحكمة والتعقل والاتزان.

إنَّ هذه التصورات معروضة بشكل واضح ومدافَع عنها في مقدمة كتاب «تجارب الأمم». وهي المقدمة التي كنا قد حللناها سابقاً[١٩]. ولكن الميزة الكبيرة للمؤلف هي أنه ضرب عليها مثلاً يُحتذى عندما درس الفترة التي شهدت صعود نجم السلالة البويهية. بمعنى أنه لم ينجح فقط في التنظير وإنّما نجح أيضاً في التطبيق. صحيح أنه يحتفظ بالمنظور الأخلاقي ـ السياسي في كتابة التاريخ ويكتفي عملياً باتباع طريقة الطبري في سرد الأحداث حتى عام (٢٩٦هـ). ولكنه ينعطف فجأة

(١٩) أنظر دراستنا «الأخلاق والتاريخ» مصدر مذكور سابقاً.

ويغير لهجته ومنهجيته ويوسّع منظوره وأهميته بدءاً من ذلك التاريخ[٢٠] (أي تاريخ وصول البويهيين إلى السلطة). وعندئذ نستطيع أن نتحدث عن ظهور كتابة محسوسة للتاريخ على عكس الكتابة التجريدية والبلاغية التي استخدمت لتأريخ الفترات السابقة على الفترة البويهية. فعندما يكتب تاريخ ايران القديم أو بدايات الإسلام أو عهد الأمويين أو حتى أوائل العباسيين، فإننا نلاحظ أن إسقاط الأفكار والعواطف السياسية ـ الدينية يتغلّب لديه على الفضول التاريخي المحض (أي على تلك الملكة التي يمتلكها أي مؤرخ محترف عندما يتصدى لكتابة التاريخ). لكأنه يكتب بشكل تجريدي عن تلك الفترات التي لم يشهدها ولم يعشها. إنه يكتب عن الماضي وكأنه لا يزال حاضراً، أكثر مما يكتب عنه باعتباره شريحة زمنية مضت وانقضت. أو قل إن التاريخ الماضي يبدو من خلال كتابته حاضراً بسبب طريقته الخاصة في معالجة الحدث. فالحدث التاريخي يبدو لدى مسكويه وكأنه فُرّغ من أبعاده الحقيقية والواقعية لكي يصبح درساً أو عبرة صالحة لكل القادة والحكّام في كل المجتمعات والعصور[٢١]. فمسكويه لا يحاول الخروج عن إطار نماذجه وشخصياته التاريخية التي يكتب عنها. ولا يحاول أن يتخذ مسافة بينه وبينها. ولا يشعر بالحاجة إلى تنويع الوثائق أو المراجع التي يعتمد عليها لكتابة تاريخه، أو إلى إقامة المقارنة بين معلوماتها ومقارعتها ببعضها البعض من أجل التوصل إلى صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة الموضوعية، كما يفعل أي مؤرخ محترف حديث. والواقع أن مطالعاته في علم التاريخ محدودة وأقل أهمية وتنوعاً بكثير من مطالعاته في مجال الفلسفة. هذا ما توحي لنا به على الأقل الشهادة الوحيدة الموجودة في كتاب «تجارب الأمم»[٢٢]. وبالتالي فإن مسكويه يكرّر جميع الأخطاء المنتشرة في الكتب التاريخية المتداولة في عصره. بل إنه يزيد من تفاقمها وسوئها من حيث الطابع التجريدي والحلى البلاغية ضمن مقياس أنه يكتفي فقط بتلخيص ما قاله سابقوه.

بالمقابل فإن الأمر يختلف كلياً عندما يتصدى لكتابة التاريخ المعاصر له والأحداث

---

(٢٠) لم يكتف بتلخيص سلفه الكبير فيما يخص المراحل المعتبرة ذات قيمة تربوية، وإنما أدخل بدعة جديدة إلى كتابة التاريخ في الساحة العربية ـ الإسلامية، وذلك بأن حذف الإسناد. ولم يعد يهمه منذ الآن فصاعداً إلا المضمون الأخلاقي ـ السياسي للقصّ (أو للسرد التاريخي).

(٢١) وهذا ما يبدو حتى في العناوين التي تمهّد للحكايات والتي كنا قد تحدثنا عن توجهاتها العامة في بحثنا «الأخلاق والتاريخ»، مصدر مذكور سابقاً، ص ٩١.

(٢٢) إن الكتب المفقودة (ككتاب أنس الفريد، وكتاب السِّيَر) تشهد بدون شك على تنوع كبير، بل وأكبر مما رأيناه سابقاً.

التي عاشها شخصياً، أو تلك التي استطاع أن يجمع عنها شهادات حيّة ومباشرة. فكتابته عندئذ للتاريخ تصبح محسوسة، بل ويُدخل منهجيات ومجريات يمكن اعتبارها حديثة بالمعنى الحالي للكلمة (وقد أُدخلت على أي حال من قبل المؤرخين الحديثين في أوروبا). ولهذا السبب فسوف نركّز تحليلنا على الجزء الأخير من كتاب «تجارب الأمم»، أي الجزء الذي يتحدث فيه عن الأحداث المعاصرة له. وذلك لكي نبينُ مدى الخصوبة التي يضفيها الموقف الفلسفي على كتابة التاريخ، ومدى المحدودية أيضاً.

كتابة التاريخ المحسوس

ما هو مضمون التاريخ طبقاً للجزء الأخير من كتاب «تجارب الأمم»؟ وما هي الخصائص المميزة لتقنيات السرد التاريخي التي يعتمدها المؤلف؟ إذا ما أجبنا عن هذين السؤالين استطعنا أن نقدِّر القيمة الحقيقية للكتاب ودوره في تطور علم التأريخ العربي وقيمته الوثائقية.

مضمون التاريخ

إن الفضول المعرفي للمؤرخ في العصور الوسطى كان يختلف باختلاف الموقع الذي يراقب منه التاريخ، وباختلاف تكوينه العلمي ونواياه الشخصية. ونلاحظ فيما يخص هذه النقاط الثلاث أن مسكويه يمثّل حالة متميزة تستحق الدراسة فعلاً. فقد كان الموقع الذي احتله في بلاط البويهيين قد أتاح له أن يوسّع مصادر معلوماته ومراجعه ويتحقّق منها. هذا في حين أن ثقافته الفلسفية الواسعة قد منعته من مجرد كتابة دفاع تبجيلي عن السلالة الحاكمة كما فعل المؤرخون أو الكتّاب الآخرون. وفي المحصلة فقد استطاع تجميع معلومات وضعية أو وقائع محسوسة ذات عدد كبير وقيمة ممتازة. ولكن ذلك ينبغي ألاّ ينسينا وجود نواقص مهمة في تاريخه وأشياء كثيرة محذوفة أو مغفلة.

فيما يخص المعلومات الوضعية التي جمعها نلاحظ أنها كثيفة وغنية إلى درجة يصعب علينا إحصاؤها هنا. ولذا فسوف نكتفي بذكر أبواب العناوين الأساسية التي يمكن أن تلفت انتباه المؤرخ الحديث. وسوف نرفقها بالإشارة إلى المقاطع الأكثر دلالة من «تجارب الأمم».

١ ـ التاريخ الحدثي (أو تاريخ الوقائع):

بالطبع، فإنه هو الذي يهيمن على كتاب مسكويه ومنهجيته، وذلك لأنه راسخ الجذور ومتّبع منذ قديم الزمن. والواقع أن الحروب المندلعة بين السلالات المتنافسة، وثورات القبائل المتمرِّدة، والإنتفاضات وأحداث الشغب، والمنافسات بين الفئات الإجتماعية أو المذهبية المتناحرة، كل ذلك كان يشغل بال المسؤولين ليل نهار ويستنفد طاقاتهم فيكرّسون له معظم جهودهم. أقصد بالمسؤولين هنا الأمراء والوزراء والموظفين الخاضعين لأوامرهم. فقد كان ذلك العصر متقلباً، قلقاً، لا يستقر على حال. وكان من الصعب ترتيب الأمور واستتباب النظام لفترة طويلة. ولذلك فإن سلامة كل سلالة حاكمة أو استمراريتها كانت مرتبطة بمدى قدراتها المالية وإمكانياتها العسكرية التي تؤهلها لخوض الحرب. من هنا نشأت تلك العلاقة الدائمة بين مشاكل الحرب والمشاكل المالية. من هنا أيضاً نشأ أحد المعايير الأساسية التي تتيح لنا أن نميّز بين الشخصية القوية/ والشخصية الضعيفة. فالشخصية القوية هي تلك التي تعرف كيف تجمع بين النجاح في الحرب والنجاح في توفير المصادر المادية اللازمة لها. بمعنى آخر فإن مسكويه إذ اتخذ السلالة البويهية كمثال للدراسة نجح في وصف سيرورة كان ابن خلدون قد بلورها كقانون تاريخي فيما بعد. فمسكويه يشرح لنا كيفية صعود سلالة جديدة، والجهود التي بذلتها من أجل ترسيخ حكمها والدفاع عن نفسها وتجاوز انقساماتها الداخلية. وهو يركّز تحليلاته على الموضوعات أو الصفات التالية: مقدرة القائد على اتخاذ القرار، الحنكة الإستراتيجية، استخدام الخدعة، الشجاعة والإستبسال. وهي الصفات التي تميّز بها القادة البويهيون وكذلك وزراؤهم في حملاتهم العسكرية. (أنظر «تجارب الأمم»، ج ٢، ص ٨٤ وما تلاها). بل إن المعارك العسكرية التي قادها المهلبي وابن العميد قد رويت بنوع من المغالاة والتفخيم الزائد عن الحد لأنها نجحت في التوصل إلى مبادرات سياسية سعيدة (الحرب كوسيلة للحل السياسي وليس كغاية بحدّ ذاتها. أنظر بهذا الصدد الجزء الثاني من «تجارب الأمم»، ص ١٢٧). وانظر أيضاً وصفه لأعمال المهلبي وتصحيحه للأخطاء التي نتجت عن طغيان البريدي في البصرة. المصدر السابق، ص ١٥٩ ـ ١٦٠. أو الصفحات: ٣٣٨ ـ ٣٣٩، ٩٢ ـ ٩٣، ١٣٣ ـ ١٣٤، ١٣٨ وما تلاها، إلخ... وأما الإهمال، والخطأ في الإستراتيجية، وقلة الموارد المالية، والخيانة، والنقص في جَلَد الجنود ومصابرتهم، فكلها أشياء تؤدي إلى الفشل والهزيمة في رأي مسكويه. أنظر بهذا الصدد الجزء الثاني، ص ٣

وما تلاها، وانظر الصفحة ١٤٠ ـ ١٤١. وهو يفضل الديلم على الأتراك كجنود في ساح الوغى. لماذا؟ لأن الديلم يتحملون الجوع لفترة أطول بكثير من الأتراك، ولأنهم يستردون قواهم سريعاً حتى بعد الأكل القليل على عكس الأتراك.

ـ ويرى مسكويه أن العسكر لا يتورعون عن مهاجمة المنجزات الحضارية والأبرياء. ويضرب على ذلك مثلاً نهب قصر ابن مقلة (أنظر الجزء الأول، ص ٣٢٣)، وكذلك نهب مكتبة ابن العميد (الجزء الثاني، ص ٢٢٤ وما تلاها). وانظر المجازر التي ارتكبوها بحقِّ النساء والأطفال في الجزء الثاني، ص ١٩٠ وما تلاها.

ـ نلاحظ أن أحداث الحروب وانعكاساتها تحتل لديه مكانة أكبر من أسبابها ووسائلها. نقصد بالوسائل هنا الأسلحة، والنقل، والتجنيد، وعدد القوات، إلخ.. وهذا يتماشى مع التوجه الأخلاقي ـ السياسي للمؤلف ومع مخبريه (أي الذين يقدِّمون له المعلومات والأخبار).

ـ إن وصفه للحملات العسكرية يؤدي إلى توضيح أسماء الأماكن الجغرافية (أي أسماء المواقع التي جرت فيها المعارك، ثم وصف المناخ، والعادات والتقاليد. أنظر بهذا الصدد الجزء الثاني من «تجارب الأمم»، ص ٣ وما تلاها. وانظر ص ٦٢ ـ ٦٤).

المؤسسات والأخلاق السياسية

في ذلك الوقت كانت المماحكات والنزاعات والمؤامرات والتمردات والجرأة الجسورة على الفتوحات وهجمة القوى الجديدة على الساحة تزعزع في كل مرة النظام القائم. وبالتالي فإن المؤسسات، ضمن مثل هذا الجو، لم تكن إلاّ إطاراً شكلانياً تحاول بعض الشخصيات القوية أن تملأه بالمحتوى أو أن تعطيه مضموناً ملموساً ومحسوساً. ولكنها كانت تجد صعوبة كبيرة في ذلك، لأن المؤسسات سرعان ما تنهار بعدئذ بفعل الاضطرابات. ونلاحظ أن تاريخ مسكويه يعكس تماماً هذه الصورة عندما يلح على الصراع الدائر باستمرار بين المشروعية واعتباطية القوة. فكثيراً ما تُنتهَك المشروعية من قبل الجيش أو العسكر أو القوة المسلحة والهمجية بشكل محض. إليكم الآن بعض المعالم والصوى:

ـ تغيُّر في نظام الحكم، خلع الحاكم، انقلاب بالقوة: أنظر كمثال على ذلك في

«تجارب الأمم» ابن رائق ونهاية الوزارة (ج ١، ص ٣٥٢). ثم مؤنس يقتل المقتدر ويجعل أعداء الخلافة أكثر جسارة وجرأة. (ج ١، ص ٢٣٧). ثم القبض على المستكفي من قبل معز الدولة (ج ٢، ص ٨٦). ثم استهلال خلافة المطيع (ج ٢، ص ٨٧). ثم إذلال بختيار للخليفة المطيع (ج ٢، ص ٣٠٧). ثم انظر وصفه في أماكن متعددة وبشكل تفصيلي للإعتقالات، والمحاكمات، ومصادرة الأرزاق والأموال. إنَّ المؤلف إذ يلحّ كثيراً على هذه الأشياء قد أراد تبيان التضاد بين ما ندعوه نحن بالعادات السياسية/ وبين الأخلاق السياسية. فهناك فرق بين العادات السياسية الشائعة في مجتمع ما والتي قد تكون همجية قليلاً أو كثيراً، وبين الأخلاق السياسية المتحضرة.

ـ أنظر وصفه للتعيينات في المناصب، أو للمراسيم، أو لاحتفالات التنصيب، أو لكيفية اشتغال الأجهزة الإدارية في الدولة. وكمثال على ذلك انظر كيف أعاد إبن خاقان تنظيم الديوان (ج ١، ص ٢١). وانظر الفوضى التي أشاعها الخاقاني (ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٥). وفيما يخص تحكُّم أحد عمَّال الأقاليم بعدة مناصب دفعة واحدة انظر (ج ١، ص ٤٥). وفيما يخص اجتماع مجلس الأعيان لتعيين الخليفة، وفيما يخص تشكيلة هذا المجلس وهيبته انظر (ج ٢، ص ٢). وفيما يخص المؤسسات البويهية انظر (ج ٢، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤) ثم هنا وهناك في أماكن متفرقة. وفيما يخص المراسم انظر (ج ٢، ص ٨٦).

ـ أنظر وصفه لهشاشة السلطة المركزية، والسلطات المحلية، وعوامل التفكك والانحلال. نضرب على ذلك مثلاً ما قاله عن معز الدولة عندما اجتمع بابنه بختيار ورسم له برنامجاً دفاعياً لا هجومياً (ج ٢، ص ٢٣٤). وانظر وصفه للصراع المحتدم بين الوزراء بسبب المنافسة (ج ٢، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٨). وأحياناً تلغى فعالية الوزير عن طريق ضعف الأمير وعدم كفاءته. أنظر بهذا الصدد ما حصل بين المهلبي ومعز الدولة، أو بين ابن العميد وركن الدولة، ثم النجاح القصير الأمد لعضد الدولة، إلخ...

التاريخ الإقتصادي والإجتماعي في «تجارب الأمم»

قد يبدو من المبالغ فيه أن نخلع هذا العنوان الحديث جداً على كتاب تاريخي ينتمي إلى العصور الوسطى. فالاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي

للمجتمعات البشرية يعتبر فضولاً معرفياً حديثاً (أنظر مدرسة «الحوليات الفرنسية» ومجلتها التي تحمل ذات الإسم). ولكن ينبغي أن نعترف بأن مسكويه يتحدث عن المعطيات الإقتصادية والاجتماعية السائدة في عصره بنوع من الكفاءة والمقدرة. ولكنه لا يذهب إلى حدِّ الإعتراف بأهميتها الحاسمة كما يفعل المؤرخ الحديث على أثر كارل ماركس واكتشاف أهمية العامل المادي - أو الإقتصادي - في التاريخ. وهذا شيء مفهوم ولا ينبغي أن نلومه عليه. كفاه فخراً وألمعيةً أنه لم يهمل العوامل الإجتماعية والإقتصادية عندما كتب تاريخه، ولم يركّز كل اهتمامه فقط على الأحداث السياسية والمعارك العسكرية وسير الملوك والأمراء كما يفعل التاريخ التقليدي عادة. بل إنه قد لمح تلك العلاقة الكائنة بين عنجهية الجيش ولا وعيه السياسي من جهة، وبين سياسة الإقطاع الكارثية من جهة أخرى. فبما أن قادة الجيش كانوا يحظون بالإقطاعات الواسعة والأرزاق الوفيرة فإنهم أصبحوا عنجهيين ومغرورين إلى أقصى حد. يضاف إلى ذلك تركيزه على مفهوم **العمارة والتعمير** الذي يمثل الشرط الضروري لتوازن المجتمع ورفاهيته، فلا مجتمع بدون عمران (بالمعنى الكلاسيكي الواسع للكلمة). والعمران يعني فيما يعنيه تطبيع العلاقات والتبادلات التجارية بين العالم الريفي والعالم الحضري. وبما أنَّ هذا الشيء لم يكن متحققاً في عصره كما ينبغي، فإن مسكويه راح يدين بشدة نظام إيجار الأرض (أو التضمين). وكذلك راح يدين بقوة القمع والاستغلال والفوضى والرعب الذي يشيعه أصحاب الإقطاع ذوو الإمتيازات الضخمة. وقد ساعده تسلُّحه بالنظرة الفلسفية على فهم الأهواء البشرية وسبر أغوار المجتمع وعلاقاته المختلة التوازن. وهكذا لمح بسرعة صعود القوة المتزايدة للمال وشيوع أخلاقية الربح والفائدة. كما ولمح مساوىء العقم أو عدم الإنجاب، وهجران الأرض، واختلال التبادلات التجارية. وهكذا نجد لديه ملحوظات ثمينة جداً عن الأسعار، أسعار المواد الغذائية وغيرها. وأنظر بهذا الصدد (ج ١، الصفحات: ٧١، ١٦٤، ١٧١، ٢٣٩)، وأنظر (ج ٢، ص ٨١، ٩١، ٩٥ - ٩٦). وأما فيما يخص مصاريف البلاط فانظر (ج ١، ص ١٥٥ - ١٥٦، ص ١٨٩). وفيما يخص الثروات الخاصة انظر (ج ١، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ص ٢٨٤) ثم (ج ٢، ص ١٨٥ - ١٨٨). وفيما يخص إمكانية البيع والشراء والرشوة إنظر (ج ٢، ص ١٨٦، ص ١٩٦). وفيما يخص الضريبة انظر (ج ١، ص ٢٦ - ٣٠، ٦٩ - ٧٠، ٢٩٥) ثم (ج ٢، ص ٨٣ - ٨٤، ص ٩٦ - ١٠٠). وفيما يخص المصادرات وممارسة الوديعة المرافقة لها والانتفاضات الشعبية انظر (ج ٢، ص ٢٣ وما تلاها، ص ١١٩ وما تلاها).

الصور الشخصية (بورتريه)

قدم مسكويه في تاريخه عدة صور لشخصيات عصره الكبرى. ولكنه للأسف لم يهتم إلاّ بالمزاج الشخصي أو بالطباع والسمات الشخصية. وهكذا أهمل السمات الجسدية أو الهيئة العامة للشخص، كما وأهمل لباسه ولم يقدِّم لنا أي شيء يذكر عن الحياة اليومية لهذه الشخصيات التي شهدها وعاشرها. فهو يبيِّنُ لنا الشخصيات وهي في طور أدائها لوظائفها الرسمية، ولا يكشف لنا عنها كبشر أو كرجال في حياتهم الشخصية. وإذا ما سجل أذواقهم الشخصية وأهواءهم وفضائلهم وملكاتهم ومواهبهم وبعض تصرفاتهم وسلوكهم فإن ذلك يكون دائماً من أجل تحديد السلوك الخاص بالزعيم. ونلاحظ أن الأسماء الكبيرة التي اهتم بها وأرَّخ لها مطولاً هي التالية (سوف نعددها على الترتيب بحسب أهميتها التنازلية): أبو الفضل ابن العميد، وابنه أبو الفتح، المهلبي، معز الدولة وابنه بختيار، عضد الدولة. ولكن يبدو أن المؤلف قد أراد تجاوز هذه الشخصيات التي تعرَّف عليها عن كثب وأراد رسم صورة للحاكم المثالي من خلالها. وكان ذلك عن طريق تركيزه على الفضائل والرذائل التي تمتعوا بها فعلاً. نقصد الفضائل الضرورية لممارسة الحكم والتي إذا لم يتمتع بها الحاكم فشل في مهمته، وكذلك الرذائل التي تحول بينه وبين أن يكون حاكماً صالحاً. وقد أدى مقصده هذا إلى إطلاق أحكام نقدية قاسية (وبكل حرية) على بعض القادة (كمعز الدولة، وبختيار، بل وحتى على عضد الدولة الذي لم يسلم من لسانه). وفي الوقت نفسه فإنه خلع آيات الثناء والمديح على الفضائل العظيمة والسمات الرائعة التي كان يتمتع بها بعض القادة الآخرين (أو التي كان يعتقد أنهم يتمتعون بها). هكذا نجد مثلاً أن الصورة الشخصية (أو البورتريه) التي قدَّمها لنا عن ابن العميد ترجع إلى حماسة الفيلسوف وولعه بالقائد المثالي، بقدر ما تعود إلى الصداقة المبنيّة على ألفة سبع سنوات متواصلة، وإلى الصفات الحقيقية التي كان يتمتع بها الوزير ابن العميد[٢٣].

الإشارات المتبعثرة هنا وهناك

بالإضافة إلى بعض ترجمات الأموات النادرة في الكتاب، نجد بعض المعلومات

---

(٢٣) أنظر دراستنا «الأخلاق والتاريخ» مصدر مذكور سابقاً.

المقتضبة عن التاريخ الديني والثقافي الإسلامي (أنظر محاكمة الحلاج مثلاً، ج ١، ص ٧٦ ـ ١٢. وانظر محاكمة قارىء القرآن إبن مقسم، ج ١، ص ٢٨٥. وانظر نشاط البربهاري وملاحقات الحنابلة، ج ١، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١، ص ٣٢٢. وانظر ملاحقات الشيعة، ج ٢، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠، وانظر حديثه عن الدعاية الشيعية، ج ٢، ص ٢٠٧، ص ٢٤٧. وانظر حديثه عن العلم، ج ٢، ص ١٥٤، وعن الطب، ج ١، ص ٣١٤، ج ٢، ص ١٥٨، ١٦٦، ٢٣١). وانظر حديثه عن الأوبئة والجدب والمجاعات والأحداث الخارقة أو الاستثنائية (ج ٢، ص ٨، ص ١٦٧ ـ ١٦٨). وعن العمران (ج ٢، ص ٤٠٤ وما تلاها)[٢٤].

إنَّ هذا الفرز التحليلي المختصر لمضمون كتاب مسكويه في علم التاريخ يسمح لنا بأن نفترض لديه وجود نسق ترتيبي للعوامل التي ينبغي توافرها مسبقاً لكي تتحقق المدينة الفاضلة على هذه الأرض. وأول هذه العوامل القيمة الفكرية والأخلاقية للحاكم. فإذا كان عقله قد تغذّى بالعلوم والتجارب فسوف يكون حاكماً صالحاً لأنها هي مصدر كل نجاح وتوفيق. ولكن القائد الذي يصدر القانون ويطبقه ضمن إطار المؤسسات العادلة بحاجة إلى المصادر المالية (أي الضرائب العادلة) وإلى إخلاص أبناء رعيته من أجل النجاح في مهمته. وهذا يفترض مسبقاً ـ أو يشترط مسبقاً ـ وجود الوئام والتضامن بين الجميع. وبالتالي فإن كل المواقف العقائدية المتطرفة المرتكزة على الجهل أو الأهواء ينبغي أن تُحارَب من قبل السلطة المركزية. ونستخلص هذه الفكرة بكل سهولة من بعض وقائع التاريخ الديني التي سجلها في كتابه. كما ونستخلصها أيضاً من بعض المعطيات التي فضل المؤلف أن يسكت عنها. لماذا هذا السكوت؟ لأن مسكويه يعتقد بضرورة حذف كل أسباب الشقاق أو النزاع بين أفراد الأمة. وإذا ما اضطر المؤرخ إلى التحدث عنها فإنه يفعل ذلك بعبارات معتدلة، هادئة، تقصد إلى الدفاع عن تصور معين عن الإنسان وكرامته. إن جردنا للأشياء التي أهملها أو سكت عنها سوف تتيح لنا التحقّق من صحة هذه الملاحظات.

فيما يخص الناحية السلبية، أي فيما يخص الأشياء التي حُذِفت أو أُهملت قصداً،

(٢٤) كان مسكويه قد قدّم عرضاً مطوّلاً نسبياً عن محاكمة الحلاج في كتابه هذا «تجارب الأمم». ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ظل حيادياً في موقفه. بل ووصل به الأمر إلى حد التحدّث عن معجزات منسوبة إلى الصوفي الشهير دون أن يخفي ارتيابه المعهود.

فإنه يصعب علينا أن نقيم جرداً كاملاً بها دون أن نظلم المؤلف. ذلك أنه من السهل جداً أن نطيل القائمة الخاصة بالأشياء المنسيّة أو المسكوت عنها في كتاب «تجارب الأمم». نقول ذلك وبخاصة أننا نتحدث من الموقع المتميِّز للمؤرخ الحديث الذي اتسعت مداركه وفضوله ونطاق اهتماماته إلى حدّ بعيد. من السهل أن نسخر من مؤرخي القرون الوسطى ومن جملتهم مسكويه، ونقول بأنه أهمل كذا وكذا، ولم يتحدث عن كذا وكذا... لأن فضولنا المعرفي أصبح واسعاً جداً الآن. ولأن المؤرخ الحديث أصبح يتعرض لموضوعات لم تكن تخطر أبداً على بال المؤرخ القديم. ولكن ينبغي أن نتموضع في موقعه، في بيئته ولحظته التاريخية، لكيلا نظلمه كثيراً. إذ حتى لو اعتمدنا وجهة نظر المراقب الموضوعي «المحايد» للمجتمع البويهي، فإننا قد نميل إلى إدانة مسكويه بسرعة ونتهمه بالتحيّز المسبق لموقف سياسي ـ ديني معين. ولكن بما أننا نرغب في تفسير كيفية كتابة التاريخ والنظرة إليه في القرن الرابع الهجري وفي سياق ثقافي محدد، فإننا سنميز فيما يخصنا بين الأشياء الكبيرة التي سكت عنها عفواً لأنها تمثل إحدى خصائص العقلية العامة السائدة آنذاك، وبين الأشياء الصغيرة التي يبدو أنه سكت عنها قصداً.

ينبغي القول أولاً بأن الغائب الكبير عن كتب التاريخ القروسطية هو بكل بساطة: الشعب بكل فئاته وطبقاته. فالشعب غير موجود ولا يليق بكتب التاريخ أن تهتم به أو تتحدث عنه أو تنزل إلى مستواه. وعندما أقول الشعب فإني أقصد العالَم الريفي والعالَم البدوي، وعالَم العمل والكدح، وعالَم الهامشيين والمتسكعين والمنبوذين، إلخ... صحيح أن المؤلف يتحدث في «تجارب الأمم» كثيراً عن الحروب، والفوضى المنتشرة في المدن، والأزمات الاقتصادية، والأوبئة والمجاعات. ولكنه يتحدث عن كل ذلك بطريقة غير مباشرة، غامضة، تلميحية. ثم بشكل أخص فإنه يتحدث عنها بلهجة المثقف الإحتقارية. أقصد المثقف الذي ينتمي إلى طبقة الخاصة والذي أتيح له التوصل إلى الأمان المادي والرفاه المعيشي. وبالتالي فإن أحداث الشغب والمجاعات والأوبئة والسلب والنهب تزعجه حقاً وتقلق تأملاته الداخلية[٢٥]. وهذا ما يفسر لنا سبب ميل مسكويه إلى إدانة مجموعة ما أو فئة ما كلّما كانت قادرة على إثارة الاضطرابات الصاخبة والضخمة. ففي نظر

---

(٢٥) نضرب على ذلك مثلاً نهب قصر ابن العميد. فقد أثار استنكاره جداً وذلك لأن الغوغاء أرادت تدمير حتى المكتبة!

فيلسوف كمسكويه فإن نظام الدولة أو أمنها يتُّخذ قيمة مطلقة لا تناقش ولا تُمس. وبالتالي فإنَّ من يساهمون في زعزعة الإستقرار وإثارة الشغب لا يستحقون إلاَّ الاحتقار وليس لهم إلاّ حظ ضئيل من الإنسانية(٢٦). وهو يدعوهم بالعيَّارين، أي الزعران بلغتنا الحالية. ويرى أنهم مع كل الأوباش المتعصبين أقل مرتبة من البهائم ذاتها. لماذا؟ لأن البهائم تعرف كيف تحد من شهواتها، فهي تأكل حتى تشبع، أما هم فلا حدود لشهواتهم ورغبتهم في السلب والنهب. وأما فيما يخص الطبقات الكادحة فإنها تقوم بعمل مفيد، ولكنه أدنى مرتبة، لأنه لا علاقة له بإنعاش النفس والعقل. فالمهارة التقنية التي تتمتع بها هذه الطبقات والحذق في العمل اليدوي لا يمكنهما أن يخلقا إلاّ الأدوات المادية التي لا علاقة لها بالروح، بل والتي تحرف الإنسان عن حياة التأمل، أو المؤمن عن محبة الله. هكذا كان ينظر مسكويه وغيره من «المثقفين» إلى الطبقات الكادحة والشعبية، ولهذا السبب فلم يكن لها وجود بالنسبة له. فالعبد المسخَّر والحرفي والفلاح كانوا معزولين، ضعافاً، محتقرين، مربوطين بالسلاسل والأغلال بعملهم اليدوي الشاق. ولم يكن أحد ينظر إليهم بصفتهم ضحايا النظام السياسي التعسفي. بل لم يكونوا ضحايا هذا النظام فقط وإنما ضحايا نظرة فلسفية ـ دينية معينة عن الإنسان. وقد سادت هذه النظرة القرون الوسطى وهيمنت على العقول كلها. وهي النظرة التي تقيم التضاد بين الخاصة/ والعامة وتعتبر أنهما تنتميان إلى عالمين مختلفين تماماً. فالخاصة ذكية، عقلانية، مسؤولة (أو مكلَّفة). وأما العامة أو السوداء أو الدهماء أو الغوغاء، إلخ.. فهي جاهلة وغير مسؤولة (أي لا يقع عليها التكليف). هذه النظرة مرتكزة ـ كما قلنا ـ على انتربولوجيا ذات استلهام فلسفي ـ ديني(٢٧). نقصد بالأنتربولوجيا هنا علم الإنسان أو النظرة التي كانت مشكّلة عنه في القرون الوسطى. ومن المعلوم أن هذه النظرة قد تغيّرت في العصور الحديثة. فالتصور الذي ساد عن الإنسان كان ضيقاً واحتقارياً لفئات واسعة «من الإنسان» «أو من الناس» كما هو واضح.

الشيء الذي يدهشنا أيضاً في كتاب «تجارب الأمم» هو انعدام ما ندعوه اليوم

---

(٢٦) أنظر السلّم الأخلاقي ـ البيولوجي للخلق، «تهذيب الأخلاق»، ص ٧٨ وما تلاها.

(٢٧) أنظر كتاب «العثمانية» للجاحظ، حيث جرت مناقشات حول المكانة اللاهوتية للعامة ونظرية الغزالي القائلة بضرورة «إلجام العوام عن علم الكلام». وكذلك نظرية ابن رشد التي تقول بضرورة إبعاد العامة عن التأملات والمناقشات الفكرية العالية.

بتاريخ الأفكار. بمعنى أنه لا يذكر أسماء كبار المفكرين في عصره، بل إنه يخطىء في تحديد تاريخ وفاة كبار ممثلي الحركات الفكرية أو المذهبية المختلفة. وإذا ما ذكر مثلاً اسم البربهاري أو الحلاج، فذلك لأنهما ارتبطا بأحداث «تاريخية» مهمَّة: أي الاضطرابات الاجتماعية في حالة الأول، والمحاكمة السياسية في حالة الثاني. هذا يعني أنه لا يذكرهما من أجلهما أو من أجل الكتب والأفكار التي خلَّفاها وراءهما، وإنما من أجل شيء آخر. ولكن من وجهة نظر المؤلف فإن الأمر لا يتعلق بنقص أو نسيان. فهو لا يتحدث عن المفكرين الآخرين لسبب بسيط: هو أنَّ ضرورة التخصص الضيق قد فرضت نفسها بشكل مبكِّر جداً في الساحة العربية من أجل إنجاز تلك المهمة الواسعة في استعادة الماضي أو في التأريخ للماضي. وهكذا انقسم علم التاريخ في الساحة العربية ـ الإسلامية إلى قسمين: قسم التاريخ العقائدي والأدبي، وقسم التاريخ الحدثي أو الوقائعي. أما الأول فكان مختصاً «بكتب الرجال وكتب السِيَر» أو بكتب «الطبقات» (طبقات العلماء بالمعنى الديني للكلمة). وأما الثاني فكان مختصاً برواية الوقائع والأحداث سنة بعد سنة، وقد تفرَّع إلى عدة فروع: كتاريخ المدن، والمعارك، والسلالات المالكة، والتاريخ الكوني[٢٨]. ولم يكن باستطاعة مسكويه أن يقطع مع هذا التراث العربي الراسخ في كتابة التاريخ. نقول ذلك وبخاصة أنَّ التاريخ العقائدي (أو تاريخ الأفكار بِلُغَتِنا الحالية) لم يكن يقدِّم هذه «التجارب» التي يبحث عنها مسكويه والتي يمكن أن تلهم السلوك السياسي وأنظمة الحكم (من هنا جاء عنوان كتابه: «تجارب الأمم». فهو يريد أن يسردها لكي يتّعظ بها الحكام في عصره، ولكي يقتدوا بالأمثلة النموذجية التي يضربها). وبالتالي فلم يكن يهمه كثيراً.

أما الأشياء التي يمكن القول بأنه حذفها عن قصد فذات أهمية ضعيفة نسبياً. ولكنها كثيرة العدد. إليكم الآن قائمة ببعضها:

ـ لم يشر إلاّ بشكل سريع ومختصر جداً إلى محاولة معز الدولة لإلغاء الخلافة ثم الخفض من قيمتها وأهميتها لاحقاً بعد أن تراجع عن إلغائها. وهو حدث مهم جداً ويستحق وقفة مطوّلة.

ـ كان البويهيون قد قاموا بعدة مبادرات لصالح الشيعة نذكر من بينها الاحتفال بالعاشر من محرم بدءاً من عام ٣٥٢هـ. وقد قلَّل مسكويه من أهمية هذه المبادرات

(٢٨) إن التقسيمات التي اعتمدها بروكلمان في موسوعته «تاريخ الأدب العربي» تبرز هذه التخصصات.

أو مرَّرها تحت ستار من الصمت (أنظر ج ٢، ص ١٤٧، هامش رقم (١)).

ـ نلاحظ أنه يذكر المعارضة الحنبلية وكأنها عبارة عن شيء من صنع الغوغاء المتعصبين الميّالين للعنف والسلب والنهب. هذا في حين أنه يهمل تماماً التذكير بالتعاليم الدينية لقادة الحركة الحنبلية وشيوخها(٢٩).

ـ نلاحظ أنه يحذف كلياً من تاريخه الأشياء التالية: مؤامرة العليّين التي اتُّهم بها ابن الفرات. تفاصيل محاكمة علي ابن عيسى المتَّهم بالتواطؤ مع القرامطة. علاقات المهلبي مع الخليفة المطيع(٣٠) (م. ٣٦٣/٩٧٤)، إلخ...

ـ كل الأقوال والأفعال التي تُشتَمّ منها رائحة القومية الفارسية أُهمِلت وأُسدِل عليها ستار من الصمت. (أنظر ج ١، ص ٣١٧، هامش رقم (١)).

ـ نلاحظ، بشكل عام، أنه ينظر إلى التاريخ المعاصر كله من وجهة نظر البويهيين وذلك عبر شهادات شخصية مباشرة. ولكن كل هذه الشهادات تقريباً تعود إلى موظفين في خدمة السلالة. وهذا ما يفسر لنا قلة الاهتمام الذي يوليه لحياة الخلفاء العباسيين ومصيرهم. وكذلك قِلَّة الاهتمام بالسلالات الأخرى المنافسة كالسلالة الحمدانية وبشكل عام كل ما لا يخص مباشرة إدارة أمور الدولة.

كنا قد ألححنا عن قصد على «المحذوفات» التي يبدو أنها تخدم مصلحة الشيعة. وذلك لأن هذا يفيدنا في تحديد مفهوم الدين لديه أو نوعية تدينه، ثم انطلاقاً من ذلك في تحديد مدى موضوعية مسكويه (أي عدم تحيزه لمذهب ضد مذهب آخر). في الواقع أنه إذا كان قد تحيَّز للمذهب الشيعي فإن ذلك لم يكن عائداً إلى تطرفه العقائدي كما هو عليه الحال فيما يخص الكثيرين من المؤرخين الحنبليين(٣١) المتحيِّزين للسنة. فمسكويه لا يستخدم أبداً أسلوب اللعنات والتكفير والهجوم

---

(٢٩) بالمقابل فإنه ينقل منشور الرضي الذي يدين هذه التعاليم (أنظر تجارب الأمم، ج ١، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣).

(٣٠) أنظر كتاب دومينيك سورديل عن «الوزارة العباسية من عام ٧٤٩ إلى عام ٩٣٦هـ، منشورات دمشق، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠، ج ٢، ص ٥٤٦. ففي هذا المرجع يجد القارىء معلومات عن الاتهامات الموجَّهة ضد علي بن عيسى. وفيما يخص شيعية ابن الفرات فانظر ص (٥٠٨) وما تلاها.

- **Sourdel (D.):** Le vizirat abbaside de 749 à 936, Damas 1959-1960. II. P. 546.

(٣١) نقول ذلك ونحن نفكر مثلاً بالتاريخ «المنخرط أو الملتزم» لابن كثير. أنظر بهذا الصدد بحث هنري لاوست «إبن كثير مؤرخاً»، منشور في مجلة آرابيكا، ١٩٥٥/١، ص ٤٢ وما تلاها.

- **H. Laoust:** Ibn Kaṯir historien, in Arabica, 1955/1, pp. 42sv.

العنيف الذي كان يتبادله الشيعة والسنّة الملتزمون حزبياً أو عقائدياً بشكل ساخن. كل ما نستطيع أن نقوله بهذا الصدد هو أنه كان يشاطر الوسط الأرستقراطي المقرّب من تجار الكرخ الشيعة رأيهم، أكثر مما كان مقرباً من الشعب السنّي البسيط. في الواقع أنه كان يشاطر المسؤولين عن استتباب النظام عقيدتهم وبخاصة أنهم كانوا أصدقاءه. فلم يكن يدافع عن أفضلية العقيدة الشيعية على العقيدة السنّية بقدر ما كان يدافع عن مقدرة فئة ما على حكم دولة فاضلة وإدارة شؤونها وتوفير الأمن فيها. وهذا ما يعبِّر عنه بشكل واضح في المقطع التالي:

(ذكر أسباب الفتن الهائجة بين العامة حتى أدّت إلى بوار بغداد)

لما انبسطت العامة الذين ذكرنا حالهم مع سبكتكين وهم الفرقة المعروفة بالسنّة استضاموا الشيعة وناصبوهم الحرب وتحزَّب الفريقان. وكانت عدة الشيعة قليلاً فتحصَّنوا في أرباض الكرخ من الجانب الغربي واتصلت الحروب حتى سفكت الدماء واستبيحت المحارم وأحرق الكرخ حريقاً ثانياً بعد الحريق الأول في وزارة أبي الفضل[٣٢] فافتقر التجار وغلبهم العيَّارون على أموالهم وبضائعهم وحَرَمهم ومنازلهم واحتاجوا أن يتخفَّروا منهم، وأي فريق كانت الخفارة له قصد الفريق الآخر. وانتثر النظام وانخزل السلطان وصارت العصبية بين هذين الصنفين في أمر الدين والدنيا بعد أن كانت في أمر الدين خاصة، وذلك أن الشيعة ثاروا بشعار بختيار والديلم، وأهل السنّة ثاروا بشعار سبكتكين والأتراك» (تجارب الأمم، ج ٢، ص ٣٢٨).

نلاحظ أن البعد السياسي المحض للحدث قد قُدِّم وكأنه أخطر من البعد الديني للحدث ذاته. نقصد بالبعد السياسي هنا توسع العداء بين الشيعة والسنّة لكي يشمل الحياة الدنيا هذه وليس فقط الحياة الآخرة ومسائل العقيدة. والشيء الذي يلفت انتباهنا في نص مسكويه هو تركيزه على تدمير النظام القائم ونهب الأرزاق، إلخ.. من قبل «الزعران» أو العيّارين الذين يستغلون مثل هذه الأحوال كما هو معروف. فحالة الفوضى تناسبهم تماماً وينتعشون فيها. وهو يستنكر ذلك كل الاستنكار. ويشعر بالرعب نتيجة لهذه الأعمال. ولا يملك إلاّ أن يلاحظ بكل مرارة ضعف السلطة وتفاقم التعصب الديني. وذلك لأن المؤرخ في مسكويه لا

(٣٢) إن الأمر يتعلّق هنا بأبي الفضل العباس ابن الحسين وزير بختيار.

ينسى أبداً الفيلسوف. فمسكويه فيلسوف قبل أن يكون مؤرخاً، أو قل إنه مؤرخ وفيلسوف في آن معاً. وبالتالي فلا يغيب عن باله المطلب الأول من مطالب كل فيلسوف: ألا وهو أن وئام البشر واتفاقهم على قاعدة الحقائق العقلانية يتغلّب على كل مصلحة شخصية أو حتى على مصلحة الطائفة[٣٣]. وإذا كان لم يلحّ على الأعياد الشيعية التي أدخلها معز الدولة في عهده فذلك لأنها لا تشكّل حدثاً تاريخياً في نظره. بمعنى أن أهميتها لا ترقى إلى مستوى الحدث التاريخي. كما أنها لا تتوافق مع حساسيته الدينية الشخصية. وكذلك الأمر فيما يخص مصير الخليفة فلا يمكنه أن يهمّه سياسياً ولا أخلاقياً. لماذا لا يهمه مصير هذا الرجل سياسياً؟ لأن الخليفة أصبح شخصاً بدون سلطة فعلية في عصر البويهيين. لقد أصبح مجرد وظيفة شكلية ليس إلاّ. يضاف إلى ذلك أنه لا يتمتع بأي ثقافة فلسفية، وهذا ما يزعج مسكويه أيّما إزعاج. ولا يهمه مصيره من الناحية الأخلاقية لأنه شخص عاطل عن العمل بكل بساطة. فهو لا ينفع المجتمع في شيء. يضاف إلى ذلك أن الخلفاء يمضون أوقاتهم في الانغماس في المتع والملذات المستقبحة كما يدل على ذلك الصولي[٣٤].

يتيح لنا مسكويه، عن طريق ما يذكره وما يطمسه في آن معاً، أن نفهم ما الذي يقصده بالتاريخية. فأولاً إن الأشياء التاريخية في نظره هي القيم الأخلاقية ـ السياسية والأحداث المرتبطة بمجال ثقافي معين. نقصد المجال الذي اختلطت فيه تيارات دينية وفلسفية مختلفة ثم تمازجت حتى درجة الانصهار. وأدّت إلى توليد تراث مشترك تلخّصه هذه العبارة التي طالما استشهد بها مسكويه على لسان أردشير:

«وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير: إن الدين والملك أخوان توأمان لا يتم أحدهما إلاّ بالآخر، فالدين أسّ والملك حارس...»[٣٥].

---

(٣٣) فهو يثني على عضد الدولة لأنه أصلح كنيس اليهود وكنائس المسيحيين. أنظر «تجارب الأمم»، ج ٢، ص ٤٠٨. وكان له أصدقاء من مختلف الطوائف لا على التعيين. ولكن خصيصة الانفتاح هذه كان يتميّز بها العصر كله.

(٣٤) الذي كان يستمتع، على العكس، بنقل الأشعار الفاحشة والمناظر الشهوانية، مناظر المتع والملذات. أنظر «أخبار الراضي والمتقي»، ترجمة م. كنار، الجزائر، ١٩٤٦ ـ ١٩٥٠. وانظر بشكل عام «كتاب الأوراق».

(٣٥) أنظر الاستشهاد الأكثر طولاً في كتاب «تهذيب الأخلاق»، ص ١٦٦. وفيما يخص هذا النص والعقلية التي يؤبّدها، انظر كتاب ر. س. زاينير: «بزوغ شمس الزرادشتية وأفولها»، لندن، ١٩٦١، ص (٢٨٤).

- **R.C. Zaehner: The dawn and twilight of Zoroastrianism, London ,1961, p. 284.**

وكلما اقتربنا من الفترات التاريخية الأحدث عهداً بالنسبة لمسكويه، كلّما أصبحت التاريخية أكثر دقة من حيث التأريخ الزمني للوقائع وكلّما أصبحت أكثر تماسكاً من الناحية الاجتماعية ـ السياسية. ولكن ما تربحه هنا تخسره من حيث الكونية. فالفترات القديمة أكثر كونية بنظره. بمعنى آخر فإن التاريخية بدءاً من مسكويه بشكل خاص لم تعد تتطابق مع سرد الوقائع والأحداث على هيئة التجاور التعسفي بينها. فالمؤرخ السابق كان يكتفي بسرد الوقائع يوماً بعد يوم أو سنة بعد سنة ويعتبر أن ذلك هو التاريخية. أقصد الوقائع والأحداث المرتبطة بسلالة معينة (السلالة الأموية، السلالة العبّاسية. .).

صحيح أن مسكويه يعتمد هو الآخر أيضاً وجهة نظر رسمية في كتابة التاريخ. وذلك لأنه عاش في بلاط البويهيين وتقلّد المناصب. ولكنه يوازن هذا النقص أو هذا الوضع غير الملائم بواسطة النظرة الفلسفية. وهكذا يغني مفهوم التاريخية عن طريق إدخال مبدأ موحِّد لعمل المؤرخ: ألا وهو المعنى أو الدلالة أو العبرة أي معنى الأحداث التاريخية والدلالة العميقة التي تقبع خلفها. فالاهتمام بالمعنى يوسِّع من مجال التاريخ في الوقت الذي يحذف منه الموقف المتحيّز بنوع من السوقية الفجّة. ما الذي نقصده بالمعنى هنا؟ إننا نقصد المعنى العميق الذي يقبع خلف الأحداث. والمؤرخ الحقيقي هو ذلك الذي لا يكتفي بسرد الوقائع كما هي وإنما يرى فيها أو من خلالها أشياء أعمق منها وأبعد. ففيما وراء المبادرات أو القرارات الرسمية التي يتخذها الأمير أو الوزير وفيما وراء الحدث السياسي الصارخ، توجد أشياء أعمق وأكثر صلابة وديمومة. توجد البنى العميقة التي يرتكز عليها المجتمع كما قد يقول المؤرخ الحديث. يوجد التنظيم الإداري للدولة، والمؤسسات، ونظام الضريبة، والمشاكل الاقتصادية والمالية، والعلاقات السائدة بين الفئات الاجتماعية. باختصار توجد كل عوامل الإزدهار أو الإنحطاط. سوف نرى الآن كيف أن تقنيات الرواية (أو السرد) التي يتبعها مسكويه تؤكد على صحة هذه الملاحظات. فالكلام النظري لا يكفي وإنما ينبغي رفده بالأمثلة العملية أو التطبيقية. وهذا ما سنحاول أن نفعله الآن من خلال التحليل الداخلي لكتاب «تجارب الأمم».

تقنيات السرد (أو الرواية)، أي رواية الأحداث

كل مؤلف يكتب التاريخ يفرض بالضرورة صورة عن الماضي أو يشكّل صورة عنه. وهو يشكّلها بواسطة تصريحاته العلنية، وتأويله للوقائع، وطريقة عرضه

للأحداث. ولكنه، وبشكل أكثر عمقاً، يؤثر على حساسية القارىء بطريقة ماكرة أو ضمنية عن طريق الإكثار من الالتباس المبهم للمعاني على مستوى الألفاظ المستخدمة، والوقائع المسرودة، والمقاصد المعاشة من قِبَل الأشخاص الذين يصنعون التاريخ، والمفاهيم، إلخ. . .

بالطبع فإن مسكويه لا ينجو من هذه التناقضات الملازمة حتمياً لكل كتابة للتاريخ. ولكن ضمن مقياس أن سرده يتقيّد فعلاً بكل الخصائص التي أعلنها بوضوح في مقدمته، فإنه ينبغي أن نعترف بأنه يحاول الحدّ من هذا الغموض الملتبس. إنه يحدّ منه عن طريق التداخل المستمر بين المقصد الأخلاقي المهيمن لديه، وبين بعض الإرادة في التوصل إلى الموضوعية في كتابة التاريخ.

كنا قد بيّنا سابقاً أنه يشترك في صفة معينة مع توسيديدوس. وهو أول مؤرخ إغريقي يهتم بالوقائع الإقتصادية والإجتماعية. بمعنى أن التاريخ بالنسبة له «يحمل في داخله، أي من خلال طريقته في السرد وعرض الأحداث، التأويل النقدي والعبرة العملية أو الفلسفية»[٣٦]. لنذكّر هنا، باختصار، بنتائج تحليلنا أو دراستنا التطبيقية السابقة. كان مسكويه يضع كل حكاية سردية تحت عنوان أخلاقي أو مصوغ بمفردات أخلاقية. وكان يخضع باستمرار لفلسفة معينة في كيفية اختيار الأحداث وترتيبها وراء بعضها البعض. وهو إذ يفعل ذلك كان يكتفي بالإيحاء ضمنياً بالعبرة أو بالدرس (أي يترك القارىء حراً لكي يكتشفها بنفسه في الوقت الذي يساعده على ذلك أو يوحي له بذلك). وفي الوقت نفسه نلاحظ أنه يحافظ على تنوع المعلومات التاريخية ودقتها (أو صحتها). وفي الوقت الذي يقدم فيه رؤيا إيجابية مقبولة عن المجتمع البويهي، فإنه لا ينسى التذكير بالمخاطر والنواقص والسلبيات الموجودة في هذا المجتمع. فهو يشعرك بأنّ التاريخ عبارة عن دورة متقلّبة تصعب السيطرة عليها. وذلك بسبب تدخل عامل الصدفة والمفاجأة الذي قد يقلب كل شيء رأساً على عقب. ثم بسبب تأثير عامل الجهل وخبث البشر أو ميلهم إلى الشر. وعندما يحاول قائد عاقل وقوي الإرادة أن يسيِّر التاريخ بشكل منطقي متوافق مع المطامح الأبدية والخيّرة للإنسان، فإنه يصطدم دائماً بمقاومة القوى الطبيعية الهوجاء والأهواء البشرية المنفعلة والسيئة في آن معاً.

هكذا نجد أن كتابة التاريخ لدى مسكويه تكتسب كثافة وغنى أكبر دون أن

---

(٣٦) أنظر دراستي «الأخلاق والتاريخ» مصدر مذكور سابقاً (Ethique et histoire).

تتخللها المواعظ الإرشادية أو الخطب الأخلاقية كما هو عليه الحال لدى روزرواري[٣٧]. فهذا الأخير كلّما روى حادثة أو حادثتين أتبعهما بموعظة حسنة. وإذا كان مسكويه يتوصل إلى مثل هذا النضج في كتابة التاريخ، فإن ذلك عائد إلى المنهجية القويمة والأمانة الفكرية اللتين يتمتع بهما الفيلسوف. ونستطيع أن نجد في «تجارب الأمم» إحدى التجلّيات الأكثر سطوعاً والبراهين الأكثر قطعية على خصوبة التكوين الفلسفي الذي يتمّ خارج الفلسفة ذاتها[٣٨]. بعد أن وصلنا بالحديث إلى هذه النقطة، يستحسن بنا أن نتوقف قليلاً عند هذا المسألة المهمة التي تشكّل وحدة أعمال مسكويه وأصالتها (أو جدتها وابتكاريتها).

نلاحظ أولاً أنّ منهجية التأليف لدى مسكويه تظل منذ البداية وحتى النهاية سجينة الإطار الاصطناعي **للحوليات** (أي التأريخ للأحداث التي تُسرَد عاماً بعد عام أو حولاً بعد حول). فنجد ان مجموعة الأحداث الحاسمة، والعروض التقنية، والحكايات المعقدة والأخبار موضوعة كلها تحت العام نفسه. وتلحق بها بعض التعليقات والملحوظات الثانوية التي توضع في النهاية عموماً. وينتج عن كل ذلك سرد متقطع يصعب تتبعه على القارىء. ويزيد من هذه الصعوبة كثرة أسماء الأعلام وتشوُّش عقدة الحكاية والمنافسات بين الشخصيات والسلالات والوزراء والعصيانات والثورات المندلعة. وليس من السهل فرز كل ذلك أو فهمه على القارىء المعاصر. فالأمور متداخلة في بعضها البعض ومتشابكة إلى حد كبير. هكذا يبدو لنا النسيج السردي للمؤرخين القدامى ومن بينهم مسكويه. ولكن، وكما رأينا سابقاً، فإنه من السهل علينا أن نجمّع كل هذه الأشياء المتبعثرة على مدار الكتاب في مراكز كبرى للاهتمام (أي تحت عناوين رئيسية). صحيح أن هناك

(٣٧) التي تكشف عن تقليد غبي لمسكويه. أنظر على ذلك الأمثلة التالية: الجزء الثالث، الصفحات: ٥٤، ٥٦ ـ ٥٧، ٧٤ ـ ٧٥، إلخ...

(٣٨) ويمكننا أيضاً البرهنة على أن التحليل الغني والعميق الذي تتميز به «مقدمة» ابن خلدون يعود إلى استخدام معجم لفظي ومجريات منطقية ومفاهيم كانت قد بُلورت سابقاً من قبل الفلسفة العربية ـ الإسلامية. فابن خلدون مدين لها كثيراً. فقد استفاد المؤرخ الكبير، كما الغزالي، من إرث ثقافي ذي جوهر فلسفي. وكان هذا الإرث قد أصبح في وقته منصهراً داخل الثقافة المدعوة إسلامية في الوقت الذي كان يرفض فيه مزاعمها الميتافيزيقية. ونحن إذ نقول هذا الكلام نقيس حجم الضرر الذي أصاب هذه الثقافة بانحسار الفلسفة أو تراجعها. (المقصود بأن انهيار الفلسفة في الساحة العربية ـ الإسلامية بعد موت ابن رشد قد قضى على الثقافة الإسلامية أو أصابها بأفدح الأضرار. وهو ضرر لم تقم منه حتى الآن).

إحالات كثيرة وتذكيرات كثيرة في كتاب مسكويه كأن يقول: وكما رأينا، وسوف نتحدث عن هذه المسألة فيما بعد. . . إلخ. . فهذه الإحالات المرجعية مبثوثة في الكتاب من أوله إلى آخره. ولكنها ليست دقيقة إلى الدرجة التي كنا نتمناها. وعلى الرغم من ذلك فإنها تبرهن على الأقل على رغبته في إيجاد خيط متسلسل لا ينقطع للسرد أي سلك ناظم للكتاب حتى لا يضيع في بحر الفوضى اللانهائية. إنها تدل على رغبة مسكويه في أن يكون سرده التاريخي متماسكاً، منطقياً، عقلانياً (بحسب إمكانيات عصره بالطبع). ويحصل أحياناً أن يكسر الوحدة الصارمة لنظام الحوليات عن طريق تقديم أو تأخير ذكر حدث ما. وذلك لكي يحافظ على وحدة السياق أو الموضوع. نضرب على ذلك المثل التالي: فهو يتحدث منذ عام (٣٦١هـ) عن أسباب النهاية المأساوية لأبي الفتح ابن العميد. هذا على الرغم من أنَّ هذه النهاية لن تحصل إلاَّ عام ٣٦٤. وبالتالي فكان ينبغي أن يذكرها تحت عنوان هذه السنة لو أنه تقيّد تقيداً صارماً بنظام الحوليات المتَّبع في كتابة التاريخ آنذاك. ولكنه كسر القاعدة كما رأينا لأسباب تخص الموضوع المطروح وتماسكه وشموليته. وكذلك الأمر فيما يخص احتلال قلعة «أردمشت» الذي حصل عام ٣٦٠، ولكنه لم يذكره إلاّ تحت العنوان العام للأحداث التي وقعت سنة ٣٦٨. وذلك لأن ضرورة السياق أو الموضوع المطروق تقتضي ذلك. ونلاحظ، فيما وراء هذه الانتهاكات، أن مقصد المؤلف في تشكيل تركيبة توفيقية يتجلّى بشكل أكثر وضوحاً في عدد كبير من الاستطرادات المستقلة (أو المعالجات المستقلة لموضوعات معينة). وإذا ما قرَّبنا بعضها من البعض الآخر تشكّلت لدينا دراسات غنية متركزة حول موضوع واحد. (أي دراسات متعمّقة ومسهبة تعالج موضوعاً واحداً من جميع الجوانب). لنتكلم الآن بدقة أكثر: إن القراءة الجدية المتواصلة «لتجارب الأمم» تقدِّم لنا لوحة انطباعية رائعة عن المجتمع البويهي: لوحة مشكّلة من مسحات واضحة جلية، ومن أخرى باهتة أو ابتدأ رسمها بالكاد. فهناك موضوعات وشخصيات ثانوية تدور في فلك القوى الاجتماعية الراسخة كالجيش وبعض الشخصيات الكبرى الأخرى[٣٩].

ونكاد نستطيع القول بأنَّ كل الرؤيا التاريخية للفترة البويهية تهيمن عليها شخصية واحدة هي: أبو الفضل بن العميد. فهو يشكّل أول مصدر حيّ يعتمد عليه

---

(٣٩) هكذا نجد مثلاً أنه يتحدث عن البريديين فيما يخص المهلبي، وعن الحمدانيين فيما يخص عضد الدولة. وحتى في البلاط نجد أن معز الدولة وركن الدولة يظهران خلف وزيريهما على التوالي. وأما عندما يتحدث عن عضد الدولة فلا يكاد يذكر وزراءه.

مسكويه في كتابة تاريخه بدءاً من عام (٣٣٠هـ) تقريباً. فهو المعلم والمربّي لجيل كامل من الكتّاب ورجال السياسة الكبار: كعضد الدولة، والصاحب بن عباد وغيرهما.

ولكن ما هو أهم من ذلك هو أنه يشكّل في نظر مسكويه «الحاكم ـ الفيلسوف» المثالي الذي قلّ نظيره بين الحكام. وبالتالي فهو جدير بأن يُقترح كمثال يُتّبع، وكقدوة تهتدي بها الأجيال التالية. وهذا ما فعله مسكويه في كتابه «تجارب الأمم». ومعظم مقاطع الكتاب تشكّل وحدة مستقلة حيث يصول فيها المؤلف ويجول بكل الحس النقدي اللاذع للفيلسوف، أو بكل حميّة الأخلاقي وورعه، أو بكل الدقة التقنية للكاتب (بالمعنى الكلاسيكي الضيّق للكلمة: أي السكرتير). ثم بكل أناقة الأديب وظرفه (بالمعنى الكلاسيكي أيضاً لكلمة أديب). وجميع هذه الصفات الإيجابية الرائعة يخلعها مسكويه على صديقه العظيم: أبي الفضل بن العميد. إليكم الآن هذه الصورة المتميِّزة التي طالما برع مسكويه في رسمها. فهو عن طريق السخرية التهكمية اللاذعة والاستنكار الساخط على القادة الآخرين غير الأكفياء يُبْرِز عَظَمة ابن العميد. وكل ذلك من خلال المعلومات الواسعة والمفصَّلة بكل دقة. لنستمع إليه يقول:

«ثم كان الأستاذ الرئيس ابن العميد رحمه الله مع هذه السيرة قد دارى جنده ورعيته وصاحبه مداراة لو ادُّعي له فيها المعجزة لاشتبه على قوم. وذلك أنه لما استُوزِر لركن الدولة كان تقدمه قوم عجزوا وباشروا مع عجزهم أموراً مضطربة وجنداً متحكمين والدنيا في أيديهم يملكونها كيف شاؤوا، لا يمنعهم أحد منها. وإنما أميرهم يُسمَّى بالإمرة ما دام يستجيب لهم إلى اقتراحاتهم ومتى خالفهم استبدلوا به. وكان ركن الدولة وقبله عماد الدولة يوسِّعان عليهم في الإقطاعات ويبذلان لهم من الرغائب ما لا يبقى لهم معها حجة ولا موضع طلبة. وهم مع ذلك يتحكمون ويبسطون أيديهم ويطمعون فيما لا مطمع فيه. وكان قصارى الوزير والمدبر أن يقيم كل يوم وجهاً لنفقة الأمير يومه. وذلك من مصادرة العامة أو قرض من الخاصة أو حيلة على من يُتَّهم بيسار كائناً من كان. وربما تعذّر عليهم قضيم الكراع يوماً ويومين. فأما نفقات الحشم وجراياتهم وما يقيم أرماقهم فكانت تتحمّل وربما امتنع عليهم إقامتها أياماً. ومع ذلك فإن هؤلاء المدبرين كانوا لا يتمكنون من الفكر في وجوه الحيل لكثرة من يزدحم عليهم من الجند أعني الديلم والأتراك. وخاصة من يطالبهم بالمحالات فيهربون منهم ويتواعدون من الليل إلى

مواضع غامضة يجتمعون فيها. وربما خرجوا إلى الصحراء. ويجتمعون على ظهور دوابهم ويثنون أرجلهم على أعناقها بقدر ما يدبرون الرأي في وجه الحيلة وإقامة وظيفة ذلك اليوم. فإذا تمّ لهم ذلك فهو عيدهم ونشاطهم وغاية كفايتهم في صناعتهم. فلمّا تولّى الأستاذ الرئيس ابن العميد رحمه الله وزارة الأمير ركن الدولة استقام ملك ووزير وضبط أعماله ونظّم أموره ورتّب أسباب خدمته حتى كان أكثر نهاره مشغولاً بالعلم وأهله. وبسط عدله وأقام هيبته في صدور الجند والرعية حتى كان يكفيه رفع الطرف إلى أحدهم على طريق الإنكار فترتعد الفرائص وتضطرب الأعضاء وتسترخي المفاصل. وقد شاهدت من ذلك مواقف كثيرة لو شرحتها لأطلت هذا الفصل إطالة تخرج عن غرض الكتاب» (تجارب الأمم، ج ٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١).

إن كل هذا الاستطراد الطويل في خاتمة الكتاب يستحق أن نثبته هنا بحرفيته. وهو يتحدث فيه عن الخيرات العديدة الناتجة عن حكم عضد الدولة وإنجازاته. إنه يستحق الذكر من أجل تبيان تقنية القصّ أو السرد لدى مسكويه فهي تجمع بين غنى المضمون ووحدة المنظور في آن معاً. وقد بلور مفهوم الحضارة في هذا المقطع من خلال اللمسات المتتالية أو الرسوم المتتابعة كما فعل الفنان عندما يرسم لوحة. أقصد بذلك مفهوم الحضارة بحسب تصور ذلك العصر، أي كما يمكن أن يفرض نفسه على مفكر من مفكري القرن الرابع الهجري. إن الحضارة تعني في تصور ذلك الزمان حب الرفاهية ورغد العيش والجو الساحر الفتّان. كما وتعني التعلّق بالمشاريع التي تخدم المصلحة العامة، والشعور بالأمن نتيجة وجود إدارة فعّالة أو سلطة سياسية قوية قادرة على حفظ النظام. وكذلك كانت الحضارة آنذاك تعني التشوُّف إلى السلام الديني ونهاية الصراع بين المذهبين الأساسيين في الإسلام، ثم الحماسة العارمة لكل ما يشجّع الحياة الفكرية والثقافية بجميع أشكالها. إن مسكويه يشير إلى كل خصيصة من هذه الخصائص الحضارية في فقرة معينة من فقرات خاتمة الكتاب. فهو ينتقل من التحدث عن الخربات أو الأنقاض المُعمَّرة والمُحوَّلة إلى حدائق، إلى التحدث عن القنوات المُصلَّحة والآبار المعادة إلى حالتها الطبيعية إلى الجسر المنهار على دجلة والذي أُعيد بناؤه وتدعيمه. أليست هذه هي الحضارة بالمعنى المادي للكلمة؟ ثم ينتقل بعدئذ للتحدث عن المتغيِّرات الإيجابية التي طرأت بعد حلول عهد عضد الدولة. ويبيّن التحسينات التي تمّت بالقياس إلى الماضي. ويتحدّث عن عودة السلام الديني (أو المذهبي) بمفردات شديدة الإيحاء والدلالة.

وذلك بعد أن اتخذ عضد الدولة بعض المبادرات الهامّة لصالح الشيعة والسنّة. لكن لنستمع إلى مسكويه يتحدّث عن كل ذلك بلغته الخاصة، لغة «مثقف» ينتمي إلى القرن الرابع الهجري:

«فأمر عضد الدولة برفع سنة الأخراب وبيع الأنقاض وإعادة عمارة بستان عرصة دار العباس بن الحسين وكذلك عمارة البستان بالزاهر المتوسط الشرقي من بغداد. ففعل ذلك فامتلأت هذه الخرابات بالزهر والخضرة والعمارة بعد أن كانت مأوى الكلاب ومطارح الجِيَف والأقذار وجُلِبَت إليها الفروس من فارس وسائر البلاد (. . .). وكذلك جرى أمر الجسر ببغداد فإنه كان لا يجتاز عليه إلاّ المخاطر بنفسه لا سيما الراكب لشدة ضيقه وضعفه وتزاحم الناس عليه فاختيرت له السفن الكبار المتقنة وعُرِّض حتى صار كالشوارع الفسيحة وحُصِّن بالدرابزينات ووُكِّل به الحَفَظَة والحرّاس.

فأمّا مصالح السواد (أي الشعب بلغتنا المعاصرة) فإنها قُلِّدت الأمناء ووقع الابتداء بذلك في السنة المتقدمة لهذه التي نحن في ذكرها. فغلبت الزيادات (. . .) وطولب الرعيّة بالعمارة مطالبة رفيقة واحتيط عليهم بالتتبُّع والإشراف وبُلِغ في الحماية إلى أقصى حدٍّ ونهاية. وأُمضيت للرعيّة الرسوم الصحيحة وحُذِفت عنها الزيادات والتأويلات ووُقِف على مظالم المتظلّمين وحملوا على التعديل. ورفعت الجباية عن قوافل الحجيج وزال ما كان يجري عليهم من القبائح وضروب العسف وأُقيمت لهم السواني في مناهل الطريق وأُحفرت الآبار واستفيضت الينابيع».

ثم يتحدّث عن الصراع السنّي ـ الشيعي ولكن بإيحاء شديد أي دون أن يذكره صراحة نظراً لحساسية الموضوع وخطورته:

«وحُملت إلى الكعبة الكسوة المستعملة الكثيرة، وأُطلقت الصلات لأهل الشرف والمقيمين بالمدينة وغيرهم من ذوي الفاقة، وأُدِرّت لهم الأقوات من البر والبحر. وكذلك فُعِل بالمشهدين بالغريّ والحائر على ساكنهما السلام، وبمقابر قريش **فاشترك الناس في الزيارات والمصلّيات بعد عداوات كانت تنشأ بينهم إلى أن يتلاعنوا. وتواثقوا وخرست الألسن التي كانت تجرّ الجرائر وتشبّ النوائر بما أظلّها من السلطان القامع والتدبير الجامع**. وبُسِطت رسوم للفقراء والفقهاء والمفسرين والمتكلمين والمحدّثين والنسّابين والشعراء والنحويين والعروضيين والأطباء والمنجمين والحسّاب والمهندسين. وأُفرد في دار عضد الدولة لأهل الخصوص والحكماء من

الفلاسفة موضع يقرب من مجلسه وهو الحجرة التي يختص بها الحجّاب. فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامة وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم، وكرامات تتصل بهم. فعاشت هذه العلوم وكانت مواتاً وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً. ورغب الأحداث في التأدُّب والشيوخ في التأديب وانبعثت القرائح ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة. وأُخرج من بيت المال أموال عظيمة صُرفت في هذه الأبواب وفي غيرها من الصدقات على ذوي الحاجات من أهل الملّة وتجاوزهم إلى أهل الذمّة» (تجارب الأمم، ج ٢، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٨).

كان بإمكاننا أن نستشهد بمقاطع أخرى كثيرة لكي نبيِّنَ مدى الكفاءة التقنية التي كان يتمتع بها الكاتب، أو الموهبة الفنية التي كان يتمتع بها الأديب. وكلتاهما وُضِعتا في خدمة التاريخ، أو بالأحرى كتابة التاريخ. ولو تخصّص أحد الباحثين بجرد كتاب «تجارب الأمم» كله لاستخرج معجماً ثميناً من المصطلحات التقنية المألوفة الاستخدام في القرن الرابع الهجري. فنحن نلاحظ أن المؤلف يستخدم معجماً كاملاً من المفردات عندما يتحدث عن الجيش، والتنظيم الإداري، والحياة الاقتصادية واليومية. وهذا المعجم المصطلحي أو المفهومي كان شائعاً إلى درجة أنه كان يُفهَم مباشرة من قبل المعاصرين (أي معاصري مسكويه). ولكنه ليس مفهوماً بالنسبة لنا بالسهولة نفسها، وإنما يحتاج إلى إعادة تفسير عن طريق مقارعة النصوص، بعضها بالبعض الآخر (أي مقارنة نصوص مسكويه بنصوص مفكرين آخرين عاشوا في القرن الرابع. ولا نستطيع أن نفهم مفرداته وندخل إلى جوِّها المعنوي والدلالي إلاّ إذا تموضعنا في ذلك القرن ونسينا اللغة العربية الحالية وعشنا في مناخ اللغة العربية الكلاسيكية. عندئذ يمكننا أن نتوصل إلى ما يدعوه علماء الألسنيات بالمعنى التزامني للمفردات التي كان يستخدمها مسكويه). نقول ذلك ونحن نفكر بمفردات من نوع: حجريَّة، ساجيَّة، طُعمة، حطيطة، أصول، الاستقصاء في العبرة، جماعة، تلجئة، قبالة، تُنَّاء، أصحاب الدراريع، المتصرفون، مؤامرة[٤٠]، الخ... إن استخدام مثل هذه المفردات يبرهن على الغنى التاريخي

(٤٠) أنظر النص المطوّل الذي ترجمناه سابقاً من كتاب «تجارب الأمم» عن الانعكاسات الضارة الناتجة عن خراب البلاد وفساد الجيش والفوضى الشائعة... وقد حلّلنا النص بشكل مطول أيضاً، وحلّلنا كل انعكاساته السياسية، والدينية، والثقافية...

إن معجم المفردات الخاصة بالحياة الإدارية، والإقتصادية، والمالية أخذ يصبح مألوفاً بالنسبة لنا شيئاً فشيئاً بفضل أعمال كلود كاهين، دومينيك سورديل، أ. ك. س. لامبتون، د. س. دينيت، فر. لوكغارد، إلخ...

المحض للسرد. كما ويبرهن في ذات الوقت على قوته الإقناعية.

ذلك أن مسكويه يستخدم معلوماته من مصدرها الأول من أجل أن يكشف عن النتائج الجيدة أو الرديئة للممارسات والأخبار المسرودة (أو المحكيّ عنها). إن الدقة التقنية للخطاب السردي (أو التاريخي) الذي يستخدمه مسكويه تجعل «التجربة» تبدو أكثر صحة وإقناعاً، في الوقت الذي تبرهن فيه على الوضعية التاريخية للخطاب. (المقصود بالتجربة هنا الدرس أو العبرة المستخلصة من حكايات الأمم الغابرة. من هنا جاء عنوان الكتاب: «تجارب الأمم»، أي تجارب كل الأمم السالفة من الفرس إلى الهند إلى اليونان إلى العرب ما قبل الإسلام، إلخ.. والمقصود بالوضعية التاريخية: الخطاب التاريخي المحسوس والوضعي: أي الذي ينظر إلى التاريخ بكل معطياته المادية المحسوسة ولا يقلّل من شأنها كما يفعل الخطاب اللاهوتي أو الميتافيزيقي التجريدي الذي يهوّم في متاهات ما فوق الواقع ويحتقر الاهتمام بالأشياء الواقعية ـ الوضعية).

هكذا نجد أنَّ تاريخ مسكويه (أو سرده التاريخي) يتمتع بعدة صفات أساسية. وتضاف إليها أناقة الأسلوب وسهولته بل وحتى تعبيريته أحياناً (أي ذاتيته وتعبيره عن عواطف مسكويه الشخصية. وهذا نادر). كان الأسلوب الجميل يشكّل دائماً ميزة عالية لمن يتردد على الكتَّاب. فالعادة جرت أنَّ من يمارس هذه المهنة يتبع أسلوباً عاماً لاشخصياً، أي أسلوباً يصلح لكل الناس ولكل الموضوعات. وهو عادة أسلوب بارد وجاف لا أثر للذاتية أو للشخصية فيه. أما مسكويه، فعلى الرغم من ممارسته لوظيفة الكاتب الرسمية، إلاّ أنه نجح في الإبقاء على أسلوبه، في أن يظل هو هو. لقد بقي مراقباً نافذ البصر لشؤون مجتمعه، وعقلاً راجحاً، وناثراً واضحاً. وتتجلّى في كتاب تجارب الأمم طريقة مسكويه في تركيب الجملة: إنها جملة واضحة، منطقية، متحرّرة من جميع أنواع التصنُّع والزخرفة والبلادة التي كانت ترافق النثر الموقَّع والمسجَّع. ومن المعلوم أن هذا النثر كان شائعاً في البلاطات البويهية ويشكل زيّاً دارجاً (كان «على الموضة» كما يقال الآن). أما هو فكانت عبارته عبارة مثقف لا يستسلم للمجانية أو للزينة الفارغة أو للأصوات المطربة أو للتعرجات والمنعطفات الملتوية والألعاب البهلوانية التي كان يتميَّز بها آنذاك ما يدعى بالنثر الفني[41]. إن عبارته أو جملته اللغوية

(Cl. Cahen, D. Sourdel, A.K.S Lambton, D.C. Dennet, Fr. Lokkegaard, etc...).

(٤١) ولكنه على الرغم من ذلك قادر على الخضوع لهذه «القواعد غير الضرورية» عندما تقتضي الحاجة ذلك. أنظر ردّه على الهمذاني.

تعكس بكل صدق توازن الحكيم، وزهده، وتقشفه، واعتداله، وحبّه للمثال الإغريقي الذي يربط الجميل الأمثل بالخير الأمثل بالحق الأمثل. ولم يكن ميّالاً للمثال الأعلى للأرستقراطي المنعم والمترف (أو للأديب الظريف) الذي يفضل الجميل المرتبط باللعب واللهو والتسلية والمتعة السريعة الزوال. ويمكننا أن نتحقق من وجود هذه الخصائص الأسلوبية والمعنوية في جميع كتابات مسكويه. ووجودها لا يتناقض مع وجود موهبة فنية حقيقية تنطلق في بعض الصفحات وتعبّر عن نفسها بكل حرية. وهذا ما نجده في صفحات متفرّقة من كتاب «تجارب الأمم». في الواقع أنَّ لهجة السرد لديه تتغير بتغيُّر الحالات، والسياقات والشخصيات التي يتحدث عنها وطبيعة الحدث المرويّ. فهناك مثلاً المحادثة الحيّة المرتبطة بالأسلوب المباشر واللغة الشائعة (في أماكن متفرقة من الكتاب). وهناك المشهد المزيَّن أو المزخرف المليء بالتفاصيل الدقيقة النمطية (أنظر ج ١، ص ٣٧ ـ ٣٩، ٥٣ ـ ٥٥، ١٦٢ ـ ١٦٣، ج ٢، ص ١٨٥، ٢١٨، الخ..). وهناك الوصف الدقيق لأرضية المعركة وحلقاتها وفصولها (ج ١، ص ٤٠٣، ج ٢، ص ١٥٩ ـ ١٦٠). وهناك الحكاية الشعبية من نوع «الفرج بعد الشدّة» (ج ٢، ص ١٥١ ـ ١٥٤). وهناك النص البارع الأسلوب (ج ١، ص ٣١١ ـ ٣١٤). وهناك العرض التعليقي على المناظرة (ج ١، ج ٢، ص ٤٢ ـ ٤٣، ص ٦٠ وما تلاها، ثم مع الترقُّب البوليسي: ج ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٨). وهناك الاحتفالات والأعياد الرسمية (ج ٢، ص ٨٦، ٢١٨ ـ ٢١٩).

من بين هذه الصفحات العديدة سوف نختار العيِّنة التالية التي يتحدَّث فيها عن مقتل مرداويج: «وركب يوماً[٤٢] في موكب عظيم وخرج إلى الصحراء وكان ينفرد عن جيشه ويسير وَسَطاً لا يجسر أحدٌ على القرب منه. فكان العالم يتعجبون منه ومن تمرده وطغيانه إذْ اشتقّ العسكرَ رجلٌ لا يُعرَفُ على دابة فقال: زاد أمر هذا الكافر واليوم تكفّنونه قبل تصرُّم النهار ويأخذه الله إليه. فلحقت الجماعةَ دهشةٌ وتبلّدوا. قال أبو مخلد عبد الله بن يحيى: وكنت في الموكب فنظر بعض الناس إلى بعض ولم ينطق أحدٌ منهم بحرف ومرّ الشيخ كالريح. ثم قال الناس: لم لا نتبعه ونستعيده الحديث ونسأله من أين علم أو نأخذه ونمضي به إلى مرداويج لئلا يبلغه

(٤٢) إن الأمر يتعلق هنا بمرداويج، وهو عبارة عن جنرال ديلمي كان قد فتح الرّي وأصفهان عام ٣١٥هـ، ومهّد الطريق بذلك أمام البويهيين.

الخبر فيلومنا على تركه. فركضوا يميناً وشمالاً إلى كل طريق وسبيل في طلبه فلم يوجد وكأنّ الأرض ابتلعته.

ثم عاد مرداويج ولم يلوِ على أحد ودخل داره ونزع ثيابه ثم دخل الحمّام وأطال. وكان كورتكين قريباً منه وخصيصه يحرسه ويراعيه في خلواته وحمّامه فأمره أن لا يتبعه وتأخر عنه مغضباً. فتمكّن منه الأتراك وهجموا عليه في الحمام فقتلوه بعد أن مانع عن نفسه وقاتل بكرنيب فضة كان في يده. فشقّ بعض الأتراك بطنه فلمّا خرجت حشوته ظن أنه قد قتله. فلمّا خرج إلى الصحابة قالوا له: أين رأسه؟ فعرّفهم أنه قد شق بطنه فلم يرضوا بذلك وعاودوه لحزّ رأسه. فوجدوه قد قام على سريرين في الحمام وردّ حشوة بطنه وأمسكها بيده وكسر جامة الحمّام وعاونه قيّم الحمّام وهمّ بالخروج من ذلك الموضع إلى سطح الحمّام. فلمّا رأوه كذلك حزّوا رأسه. فظهر أمره بين الظهر والعصر بخروج الأتراك الذين كانوا معه إلى رفقائهم وإخبارهم إياهم بخبره وركوبهم إلى الإصطبلات للنهب». (تجارب الأمم، ج ١، ص ١٦٢ ـ ١٦٣).

هكذا نرى كيف أن المؤلف يستخدم بكل مهارة فن الوصف الإيحائي بكل تفاصيله الدقيقة. كما ويسيطر بكل براعة على الإخراج المسرحي للمشهد الموصوف. وعن طريق ذلك كله يتوصل مسكويه إلى تجاوز الوصف العادي لعملية اغتيال محددة. وذلك لكي يدخلنا معه إلى ذلك الجو العنيف الذي لا يرحم، ذلك الجو المرعب إلى أقصى حد، والذي كان شائعاً جداً في مجتمعات القرون الوسطى. فهناك أولاً الزعيم الأوحد، القمعي، الدموي. وهناك ثانياً إرادة مغفلة عامة تقف ضده، إرادة متوحشة تجمع بين البراعة السيكولوجية والتصميم الشرس العنيد. وهكذا نفهم كيف أن كلا النوعين من العنف يغذّيان بعضهما البعض. (نقصد بالبراعة السيكولوجية هنا كيفية إعلانه عن مجيء الرجل الشيخ المجهول الذي سيخلّص الجنود من رهبة رئيسهم ويثير فيهم الأمل بالإنقاذ عن طريق المعجزة).

هذه هي منهجية مسكويه في التأليف، وهذه هي طريقته المتفرّدة في الكتابة والأسلوب. ويضاف إليهما كما قلنا سابقاً: الأمانة الفكرية للفيلسوف. والواقع أنه بدءاً من عام ٣٣٠ تقريباً فإن السرد التاريخي في «التجارب» سوف يرتكز على الشهادات الحيّة المباشرة[٤٣]. فقد كان المؤلف محظوظاً إذ استطاع التوصل إلى وثائق

(٤٣) أنظر بحث م. س. خان «شهود عيان التاريخ المعاصر لمسكويه ومخبروه». وهو بحث منشور في مجلة «الثقافة الإسلامية»، ٣/ ١٩٦٤، ص ٢٩٥ وما تلاها.

الأرشيف، والتقرّب من كبار رجالات السلطة الذين يصنعون التاريخ يوماً بعد يوم، بل وحتى التدخل شخصياً في شؤون الدولة. وهذا ما يخلع لهجة مبتكرة وجديدة على السرد، ولكنه لا يعفينا من التساؤل عن مدى صلاحية استغلال هذه الشهادات وطريقة استغلالها من قبل المؤلف.

إن لجوء المؤرخ إلى استخدام الشهادة الحيّة لا يمكن، بحد ذاته، إلاّ أن يبدو في القرن الرابع الهجري بمثابة طريقة مترسخة جيداً في العقلية الإسلامية. فهذه هي طريقة المحدّثين، أي أصحاب الحديث النبوي الذين ينقلون الحديث قائلين: حدّثني فلان عن فلان عن فلان، إلخ. . (العنعنة). ومسكويه إذ ينقل أخباره عن شاهد حاضر حتى ولو استخدم المصادر المكتوبة فإنه يبدو وكأنه يتصرف على طريقة هؤلاء المحدِّثين. ومسكويه يرفق أخباره دائماً بالقول: حضر شاهد عيان، بمعنى أنه لا ينقل شيئاً إلاّ وهو متأكد من أنه قد حصل فعلاً. فهو يريد أن يحترم مهنته كمؤرخ دقيق وصادق. ولكن المقارنة بين صاحبنا مسكويه وبين المحدِّثين خادعة في الواقع. فالفيلسوف لا يثق بذلك الأمان المزيَّف للإسناد كما يفعل المحدثون. فالإسناد ليس معصوماً على عكس ما يتوهمون. ولا يكفي أن نذكر: قال لي فلان عن فلان عن فلان، لكي أقتنع بصحة ما نقل. فكثيراً ما يختلق المحدِّثون إسناداتهم كما نعلم وكثيراً ما يفخّمون هذه الإسنادات إلى أقصى حد. ولكن ذلك لا يخدع أحداً. قلنا إذن بأن المؤلف لا يثق بالإسناد وإنما بإحساسه الداخلي بالبداهة والصحة. فهو يشعر بأن هذا الخبر صحيح أو غير صحيح نتيجة أمرين اثنين: إما ثقته بأن الوثيقة التي يعتمد عليها في نقل تاريخه صحيحة، وإما بواسطة المعرفة الشخصية المباشرة بالأحداث والرجال. ينبغي أن ننتبه هنا إلى النقطة التالية: بفضل تطور وازدهار المراسلات الرسمية في ذلك العصر، فإن الشهادة المكتوبة قد أصبحت بنفس صحة الشهادة الشفهية التي نعرف مدى هيمنتها وأهميتها في مجال الفقه[٤٤]. ففي أوساط **الكتّاب** (أي السكرتاريا) السائدة آنذاك، كانوا يولون أهمية حاسمة للأوامر والرسائل الموقّعة (توقيعات، رسائل). وقد استشهد مسكويه ببعض المقاطع من هذه الرسائل الموقّعة (ج ١، ص ٢٨، ٢٣٨، ج ٢، ص ٣٠٧، ٣٣٠ وما تلاها).

- **M.S. Khan:** The eye-witness reporters of Miskawayh's Contemporary history. in Islamic Culture 1964/3, pp. 295sv.

(٤٤) وبشكل أعم في الإسلام. أنظر كتاب «لويس غارديه»: «الإسلام، دين وأمة»، باريس، ١٩٦٧، ص ٣٢ ـ ٣٨.

- **L. Gardet:** L'Islam, religion et communauté, Paris, 1967, pp. 32-38.

وهو إذا استشهد بها كان واثقاً من أنه يدعِّم مصداقية سرده وأخباره. وكان ذلك يمثِّل حلول عهد الوثيقة الرسمية بصفتها دعامة للتاريخ الصحيح. وينبغي أن نلفت الانتباه هنا إلى هذا التقدم الذي سيستفيد منه المؤرخون فيما بعد[٤٥] (مؤرخو الأجيال التالية). وقد ترافق مع تغيُّر أصاب العقلية ذاتها. وهكذا يتبلور المفهوم الحديث للصحة الرسمية (أو للموثوقية الرسمية) إلى جوار المفهوم الكلاسيكي للشاهد الجدير بالثقة: أي الذي يتمتع بكرامة شخصية (أو بعدالة كما تقول اللغة الكلاسيكية: شاهد عدل، وشهود عدول). ويتم تقييم هذا الشاهد العدل على أساس المعايير الدينية. ولكن المستندات الرسمية أو الرسائل لا تعالج جميع المسائل التي تهمّ المؤرخ كما نعلم. يضاف إلى ذلك أنها مدبَّجة غالباً بأسلوب مختلف عن ذاك الذي يتطلبه السرد التاريخي[٤٦]. وبالتالي فإن اللجوء إلى الشهود الأحياء يظل شيئاً محتوماً لا بدَّ منه. ولكنه يطبق على هؤلاء ذات المعيار المطبَّق على الوثائق من أجل البرهنة على صحتهم. والواقع أن أولئك الذين يستشهد بهم غالباً في «تجارب الأمم» هم أشخاص منزَّهون ولا يُدحَضون في نظره. لماذا؟ لأنه يعرفهم شخصياً أولاً. ولكن هذا العامل وحده لا يكفي. فالشيء الأهم هو أنهم يحتلون مواقع عالية في الإدارة الرسمية للدولة. هنا يكمن المعيار الأساسي للموثوقية والصحة بالنسبة لمسكويه. فهم الذين يكتبون المستندات والرسائل والوثائق الرسمية ويوقِّعونها ويضبطونها. ولا يخفي مسكويه افتخاره بأنه كان على علاقة شخصية وثيقة مع المهلبي وأبي الفضل بن العميد، وأنه تلقّى منهما عدداً كبيراً من المعلومات والأخبار. بالطبع فإن الشهود الآخرين الذين ينقل عنهم الأخبار التي تشكّل كتابه التاريخي لم يكونوا بمثل هذه الأهمية. ولكنهم كانوا مقرَّبين من الشخصيات الكبرى. نذكر من بينهم أبو العلاء سعيد بن ثابت (مات بعد ٣٦٧) وهو جابي ضرائب. ثم أبو بكر بن أبي سعيد، كاتب لدى معز الدولة. ثم فيروز، طبيب المهلبي (مات بعد ٣٦٤). ثم أبو الحسن علي ابن القاسم، وهو كاتب آخر غير معروف جيداً. ثم أبو الحسن محمد بن عمر (مات عام ٣٩٠) الذي كان موظفاً لفترة طويلة لدى الوزير أبو الحسن بن هارون (مدير مكتب معز الدولة)[٤٧].

(٤٥) وبخاصة ابن الأثير في كتاب «الكامل».

(٤٦) أنظر مثلاً «رسائل» الصاحب بن عباد ومراسلات عضد الدولة التي درسها وحلّلها ج. س. بورجيل، مصدر مذكور سابقاً.

(٤٧) للمزيد من المعلومات حول كل هذه الشخصيات أنظر: م. س. خان، مصدر مذكور سابقاً.

لا ينبغي أن نتوهم من قائمة الأسماء هذه أن مسكويه كان قد حضّر كتابه منذ وقت طويل عن طريق تلقي الأخبار والمعلومات الثمينة من أفواه هذه النخبة السياسية والثقافية في بغداد والريّ. فالواقع أنه لم يلتق بهم ولم يعاشرهم بهدف تأليف كتاب مستقبلاً. وإنما جرى العكس تماماً. فقد فكر في تأليف كتاب في علم التاريخ فيما بعد، أي في المرحلة الثانية من حياته وبعد أن كان قد كبر في السن ونضج. وعندئذ راح يستغل هذه الذكريات والمحادثات والعلاقات التي عاشها في المرحلة الأولى والناشطة من حياته: أي في المرحلة الاجتماعية التي تقلّد فيها المناصب وتردد على الأمراء والوزراء. وهذا الانخراط الشخصي في الشؤون العامة هو الذي يفسّر لنا سبب إيلائه لمصداقية لا حدود لها إلى كل شهوده والشخصيات الكبرى التي عاشرها. (وبخاصة الشهود الذين رآهم بأم عينه وعاشرهم فعلاً). لقد أخذت الشهادة المباشرة لديه أهمية كبيرة إلى حد أنه عندما كان يعتمد على مصدر مكتوب كتاريخ ثابت بن سنان، فإنه لا ينسى أن يوضّح مدققاً: «ثابت ينقل بأنه كان حاضراً في مجلس ابن مقلة عندما حصل هذا الحادث، وبالتالي فإن ما ينقله صحيح...» (ج ١، ص ٢٠٠). أو يقول: «ثابت ينقل عن عبد شهد مباشرة مقتلهما...» (ج ١، ص ٢٨٤). هكذا نجد أنه يفضل دائماً الإلحاح على وجود علاقة شخصية بين الراوي والحدث المرويّ أو الشخصية المعنيّة به. كأن يقول مثلاً: «كان أحد الديلم الذين شهدوا المعركة قد روى لي...» (ج ١، ص ٢٩٨). أو يقول: «إسرائيل الصرّاف (أو الجهبذ بلغة ذلك الزمان) كان أحد المقربين من أبي عبد الله البريدي، وقد روى لي...» (ج ٢، ص ٥٢). أو: «سمعت من أحدهم وكان قد رأى هؤلاء الروس يروي قصصاً مدهشة...» (ج ٢، ص ٦٦). أو: «أبو العباس بن ندار وجماعة من أهل العلم نقلوا لي...» (ج ٢، ص ٦٣).

بعد أن ذكرنا كل هذه الاستشهادات قد يبدو ظاهرياً أن مسكويه يتلقى، بدون أي تفحّص أو مراقبة نقدية، كل ما ينقل إليه. نقصد كل ما ينقل إليه من شهادات مبنية على التجربة المباشرة (المشاهدة والعيان). ولكنه عندما يكتفي بالقول: «ذكر لي أحد الديلم» أو «نقل لي أحدهم»، فإنه يحق لنا أن نشكّ في صحة منهجيته أو فعاليتها. من الواضح أن المؤرخ، مثله في ذلك مثل عالم الجغرافيا في زمنه، فإنه يميل إلى الثقة بكل خبر أو حكاية لا يبدو له خارجاً عن مجال الممكن أو المحتمل وقوعه. وفي نهاية الأمر فنحن نعلم أن المؤرخ لا يهدف إلى الصحة التاريخية بقدر ما يهدف إلى الاحتمالية التاريخية، هذه الاحتمالية التي تتيح له أن يدعم أطروحة

أخلاقية أو سياسية أي احتمالية وقوع الحدث وليس بالضرورة وقوعه فعلاً. أو لنقل الأمور بشكل أفضل: إن كتابة تاريخ الماضي بشكل دقيق تُكتَسب كتحصيل حاصل إذا ما اتَّبعنا هذه الطريقة. وهذا ما تؤكده لنا ملاحظة أدلى بها المؤلف بعد أن نقل حلماً لركن الدولة كان قد رواه له ابن العميد. يكتب قائلاً:

«فهذا من طرائف الأخبار، ولولا صدق محدِّثه وجلالة قدر من حكاه لي وبُعده عن التزيُّد لما سطَّرته في كتابي هذا» (ج ٢، ص ١٤٢). أي لما صدقته واحتفظت به هنا. تبرهن هذه الملاحظة على أن الروح النقدية لمسكويه تظل يقظة حتى لو كان الراوي شاهداً لا غبار عليه كابن العميد فهو لا يصدق كل شيء بشكل أعمى. ولكي ينبغي أن نتذكّر أن اليقظة النقدية لا تمارس دورها هنا من أجل المحافظة على الموضوعية بقدر ما تمارسه من أجل إزاحة كل نزعة خرافية أو مبالغة خيالية أو ما يدخل في دائرة العجيب المدهش الخارق للعادة. «وذلك لأنَّ معاصرينا لن يستخرجوا أي فائدة منها لتصريف أمورهم»[٤٨] كما يقول مسكويه بالمعنى لا باللفظ. وهو يقصد أن معاصريه لا يمكن أن يستخلصوا أي درس أو عبرة من الحكايات الخرافية، وبالتالي فينبغي تجنُّبها أو تحاشيها.

بقي علينا أن نتساءل عن كيفية اختياره للشهود والشهادات لكي نعرف فيما إذا كانت الحكاية كاذبة على الرغم من جميع الاحتياطات والضمانات التي يتخذها. والسؤال المطروح هنا هو: هل يستمد مسكويه أخباره من أصدقاء أسياده وأعدائهم معاً أم من أصدقائهم فقط؟ بمعنى: هل يكتفي بنقل المعلومات والأخبار المؤيدة للبويهيين أم لا؟ ومن بين هؤلاء الأخيرين هل يختار فرعاً معيناً من العائلة ضد الفروع الأخرى أم أنه يبقى حيادياً؟

إن طرح المسألة بهذا الشكل يحتوي على بعض التعسف ويكشف عن مشكلة لا يمكن تحاشيها ألا وهي: صعوبة الحكم على موضوعية مؤرخ لا ينفك يذكّرنا باستمرار بأن هدفه هو أولاً وقبل كل شيء فلسفي وليس تاريخياً. بمعنى أنه لا يبحث عن الموضوعية بقدر ما يبحث عن استخلاص الدرس والعبرة. يضاف إلى ذلك أنه لم يكن يُطلَب من المؤرخ القديم أن يجمع معلومات استقصائية شاملة عن موضوعه أو أن يقيم مقارعة صارمة بين الوثائق لكي يفرز الصح عن الكذب بشكل

(٤٨) انظر مقدمة كتاب «تجارب الأمم». وكنا قد أثبتناها في «نصوص لم تنشر سابقاً» لمسكويه، ص ١٨٩. مصدر مذكور سابقاً.

قاطع. فهذه مبادىء منهجية خاصة بالمؤرخ الحديث، أي مؤرخ ما بعد الطفرة العلمية والأبستمولوجية التي حصلت في مجال العلوم الإنسانية وعلم التاريخ بشكل خاص. أما في العصور الوسطى فكان المؤرخ سجين وسط معين بالضرورة، ومنغلقاً داخل جدران عقيدة أو مذهب معين. بل وكان منغلقاً في غالب الأحيان داخل الأنانية المركزية (أو الفردانية المركزية) لوزير أو لأمير يخدمه. وبالتالي فلا ينبغي أن نحاسب مؤرخ العصور الوسطى على ضوء معايير مؤرخ العصور الحدثية.

وعلى ضوء هذه الملاحظة يمكن القول بأن مسكويه لم ينجُ من نقائص زمنه. فهو ابن زمنه، أي ابن العصور الوسطى مهما بلغ من الذكاء والعلم. فأسياده الذين حموه وأصدقاؤه في الوقت نفسه هم على التوالي: المهلبي، إبن العميد، عضد الدولة. وقد أثّروا بشكل واضح على طريقة مسكويه في تصميم كتابه «تجارب الأمم» وعلى توجهات هذا الكتاب. فهو لم يكتفِ فقط بالتركيز على ميزاتهم وتكبيرها أكثر مما يجب، وتمرير نقائصهم تحت ستار من الصمت. وإنما راح يصوِّر خصومهم بشكل سلبي على طول الخط، وبخاصة البريدي والحمدانيين. فهؤلاء يبدون دائماً كعقبات تنبغي إزالتها، أو كمسبِّبين للمشاكل، أو كطغاة قمعيين. ولكن ينبغي أن نسجِّل له هذه الميزة: وهي لهجته المعتدلة في المديح كما في الهجاء. بل وحتى في الصورة الشخصية (البورتريه) التي يرسمها عن ابن العميد فلا توجد مبالغة بقدر ما توجد عاطفة جيَّاشة وحماسة للصداقة الخالصة[٤٩]. والواقع أن احترامه للصداقة وعرفانه بالجميل (أي الشكر) هما اللذان يمنعانه من إثبات شهادات الأعداء بصديقه ابن العميد (وبالتالي فإن سلبيات هذا الأخير لا تبدو في الكتاب).

لقد أملت عليه هذا الموقف مبادىء أخلاقية. والدليل على ذلك أنه لا يتردد في إطلاق أحكام سلبية قاسية على معز الدولة وابنه بختيار وركن الدولة والمشاغب أبو الفتح بن العميد. بل وحتى سلوك عضد الدولة يتعرض لبعض التحفظات. وإذن فعلى الرغم من أن شهوده يُختَارون دائماً من الحاشية المباشرة لأسياده، إلاّ أنه لا يتبع أقوالهم بشكل استعبادي[٥٠]. إن هذه الاستقلالية بالقياس إلى مخبريه الذين

(٤٩) فيما يخص النقاط الأساسية فإن الصورة التي قدّمها عن ابن العميد لم تُكذَّب من قبل الصورة القاسية والعنيفة التي قدّمها التوحيدي.

(٥٠) إنه يحرص مثلاً على القول بأن ابن العميد كان يتمتع بذاكرة مثالية أو ضخمة (أنظر تجارب الأمم، =

يستمد منهم المعلومات تصبح أكثر وضوحاً بدءاً من عام ٣٦٠. فهو لا يستشهد بأبي الفتح ولا بعضد الدولة ولا ينقل عنهما أي خبر أو رواية. وبالتالي فإن السرد التاريخي يخضع عندئذ لشرط مزدوج أو لضرورة مزدوجة: تتبُّع الصعود الصعب لعضد الدولة في الوقت الذي يقلّل فيه من أهمية أحداث مهمة أو يمررها تحت ستار من الصمت. نقصد بهذه الأحداث هنا: الدسائس الكبيرة لأبي الفتح وللصاحب بن عباد. وهي دسائس ذات دوافع ومطامح شخصية. أما الصفحات النهائية المكرسة لترميم بغداد فتعبر عن ارتياحه وتنفسه للصعداء. إذ يبدو أنه كان منزعجاً للانخراط في السرد وحيداً. فهو دائماً بحاجة إلى شهود لكي يرتكز عليهم. ولا ريب في أن هذه النهاية المفاجئة بشكل قاطع وفجّ تدهشنا. وهي تلقي آخر ضوء على الدور الذي لعبته الشهادة الحيّة والمباشرة في كتاب «التجارب». فما دام تأويل الأحداث ومعرفتها يجدان لهما توكيداً وأصداء في وسط كامل من الأصدقاء أو الزملاء، فإن السرد التاريخي يواصل طريقه بكل ثقة واطمئنان. ولكن بعد عام (٣٧٢) أصبح مسكويه وحيداً: لقد أُجبر عملياً على وحدة معنوية وفكرية قاسية. وبالتالي فلم يعد مستعداً لكي يشغل نفسه بفكّ خيوط المؤامرات والدسائس والصراعات الكائنة بين الأمراء والوزراء والفئات الاجتماعية المتنافسة. وهكذا فرضت الحكمة نفسها عليه، أقصد الحكمة بكل ما للكلمة من معنى. لقد فرضت نفسها كملاذ وكنف محتوم، كنف يعوضه عن كل شيء آخر. (وبالتالي فقد أصبح مقطوعاً عن الجو ولم يعد يستطيع أخذ المعلومات والشهادات الحية بشكل مباشر من حاشية القصر).

يمكننا الآن أن نستخلص النتائج التالية من جميع التحليلات السابقة ومن تلك التحليلات والدراسات التي قدمناها في مكان آخر[٥١]. ويمكننا أخيراً أن نشير إلى المكتسبات المعرفية التي قدَّمها كتاب «تجارب الأمم»، وإلى المكانة التي يحتلها الكتاب داخل الأدبيات التاريخية العربية (أي كتب التاريخ الكلاسيكية).

= ج ٢، ص ٢٧٦). وهذا لا يمكن إلاّ أن يقوّي لديه مصداقية جميع الأخبار التي يذكرها الوزير أمامه. فيما يخص نوعية الشهادات الشخصية التي ترفع من قيمة الخبر واستقلاليته، وفيما يخص أهمية هذه الشهادات التي تلقاها مسكويه مباشرة عن ابن العميد أو غيره انظر: م. س. خان: «المصداقية الشخصية في التاريخ المعاصر لمسكويه»، بحث منشور في مجلة «الفصليات الإسلامية»، الجزء الحادي عشر، ص (٥٠) وما تلاها.

- **M.S. Khan:** Islamic Quarterly, vol. XI. pp. 50sv.

(٥١) في بحثي: «الأخلاق والتاريخ»، مصدر مذكور سابقاً.

١) ـ إن المنظور التاريخي يظل «كونياً» أي يهتم بغير تاريخ الإسلام وليس فقط بتاريخ الإسلام، ولكنه ينفك عن كونه لاهوتياً مركزياً لكي يتركز على **الإنسان**. أقصد الإنسان بكل ضعفه ومشاكل مجتمعه وقوة القدر التي لا يستطيع أحد أن يضبطها أو يتحكم فيها والتي تدعى: الصدفة المباغتة أو المفاجأة الصاعقة. ويصبح التاريخ عنده فرعاً من فروع الفلسفة الأخلاقية والسياسية، ولا يعود محلاً للمناقشات اللاهوتية (أو قل لا يعود يغذّي المناقشات اللاهوتية). وإنما هو المحل الذي تتبلور فيه الفلسفة الإنسيّة المُعَلْمنة (أو النزعة الإنسانية العلمانية).

٢) ـ إن مفهوم الموضوعية يفرض نفسه كعنصر ضمني من جملة عناصر العقلانية التي ازدادت قوتها بعد انتشار الفلسفة العربية ـ الإسلامية. وتتجلّى هذه الموضوعية عن طريق عدة أشياء كالوثيقة المكتوبة، والاهتمام الزائد بالأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية الصرفة. ثم الاهتمام عبر كل ذلك بالبواعث العميقة والدائمة للسلوك البشري.

٣) ـ إحلال الرؤيا المُعَقْلَنة محل الرؤيا الدينية، التجريدية والملحمية، يشجّع على تدعيم مفهوم تاريخية الفعل البشري. وكلّما اقتربنا من التاريخ «الحديث والمعاصر» كلّما راح الحدث يندمج داخل تسلسل زمني واضح ودقيق أكثر فأكثر، وكلّما مال إلى أن يتخذ هيئة «النتيجة ـ السبب». (نقصد بالتاريخ الحديث والمعاصر تاريخ القرن الرابع الهجري الذي عاشه مسكويه وليس تاريخنا الحالي بالطبع). ولكن نلاحظ أن السبب في «تجارب الأمم» مقصود على الصعيد الأخلاقي بشكل خاص. فبما أن المؤلف ينظر إلى التاريخ البشري بصفته صيرورة ديناميكية محمّلة بالمسؤولية، فإن اهتمامه ينصبّ بشكل أساسي على الأحداث التي تتجه في اتجاه الخير أو في اتجاه الشر. وينتج عن ذلك تفاعل متبادل بين حالة المؤرخ بصفته عضواً في الجماعة، وبين حالته بصفته صانعاً لرؤيا للعالم ولمضمون التاريخ.

٤) ـ كل هذه الملاحظات السابقة تجعل من كتاب «تجارب الأمم» ليس فقط كتاباً ذا قيمة وثائقية، وإنما تدل على أنه كان يشكّل علامة على عصر عقلي مضى، وعلى أفق محدّد من آفاق الروح البشرية. فهو ابن عصره والظروف.

الخاتمة

«إنَّ الكشف عن الحقيقة أفضل من نقل ما قيل عنها»

الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ٤٦

نفهم من هذا الاستشهاد أن الفقيه الكبير للإسلام السنّي أراد تحديد موقف شخصي من مختلف المذاهب والتيارات العقائدية المتناقضة التي كان يضجّ بها عصره. ولما أراد القيام بذلك أحسَّ بتلك الصعوبات التي يواجهها أي مؤرخ للأفكار في أي عصر كان. فهذا المؤرخ يريد أن يتوصل إلى المعنى **الصحيح** الوحيد لكل تيار فكري منظَّم يدرسه. ولكنه لا يريد أن يمَّحي أو يختفي كلياً خلف الأنظمة الفكرية المدروسة بحجَّة الالتزام بالموضوعية الكاملة أو بالتواضع الشخصي للعالم المتبحِّر.

باختصار فإنه لا يريد أن يضحي بذاتيته الحميمة حتى عندما يريد أن يدرس عقائد الآخرين دراسة علمية. والسؤال الذي يطرحه بشكل ضمني كلام الغزالي هو التالي: هل ينبغي على الباحث أن يقدم مساهمته الخاصة لكي يوجّه الآخرين نحو الحقيقة المطلقة في الوقت الذي ينقل فيه مساهمات الآخرين أيضاً في هذا المجال؟ أم أنه ينبغي عليه فقط أن يأخذ لمحات خاطفة ودقيقة عن كل تيار وعن كل شخصية فكرية مهمة من الشخصيات المدروسة أو المستكشفة؟ كان المؤرخون (أو المفكرون) المسلمون في الفترة الكلاسيكية قد حسموا دائماً هذه المسألة العويصة بنوع من الثقة والاطمئنان. وكذلك فعل على أثرهم جميع مؤرخي الفكر في عصرنا الراهن، ممن يسبحون هنيئاً مريئاً في بحر الفكر الجوهراني المثالي (أي المقطوع عن الواقع ومشروطياته المادية والسوسيولوجية الثقيلة والضاغطة). لقد حلوا المسألة بكل بساطة قائلين: بأن الحقيقة الكلية أو المطلقة هي واحدة لا تتجزأ. وقالوا بأنها سهلة البلوغ أو المنال: بمعنى أنها في متناول يد جميع أولئك الذين يعرفون كيف يتلقون نص الوحي بشكل صحيح، وكيف يفهمونه ويتبعون بكل إخلاص ووفاء تعاليم أحد أئمة المذاهب الكبار. وهكذا تكون الحقيقة المطلقة مصونة ومضمونة ومتناقلة

جيلاً بعد جيل دون أن تلوّث بأي شيء أو يُنتَقص منها. هذا هو التصور القديم والعذب، أو المثالي والجوهراني، للحقيقة. ولكن المؤرخ الحديث للفكر لم يعد يستطيع الاقتناع بذلك. فقد أصبح أكثر تواضعاً في تصوره للحقيقة، أو لنقل الأمور بشكل أدق: أكثر تشكُّكاً واشتباهاً. ولم يعد واجبه الأول يتمثل في القبض على الحقيقة المطلقة أو في التوصل إليها وامتلاكها فهذا وهم وسراب. وإنما أصبح يتمثل في دراسة مختلف العقائد الدينية أو المذاهب الفكرية بطريقة موضوعية وفرز مضامينها بشكل دقيق. فكل واحد من هذه المذاهب يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة دون غيره. وليس من واجب المؤرخ الحديث أن يصدقه، ولكن من واجبه أن ينقل كلامه وكلام المذاهب المضادة له بالموضوعية نفسها والدقة نفسها. هكذا توسعت حدود الموضوعية في علم التاريخ الحديث وأصبحت تشمل مختلف المذاهب والعقائد: المنتصرة منها والمهزومة، الغالبة والمغلوبة، الرسمية السلطوية، والمعارضة على حد سواء. وأصبح المؤرخ الحديث للفكر مطالباً بفرز هذه العقائد وتبيان نقاط قوتها ونقاط ضعفها. أصبح مطالباً بفرز التساؤلات الابتكارية التي تحتويها والتي تتجاوز المنعطف التاريخي الخاص بها، عن تلك التي أصبحت بالية وتجاوزها الزمن نهائياً. وهو إذ يكشف عن كل ذلك يغذّي الفكر المعاصر ويجدده في الوقت الذي يجدد فيه مقاصد الفكر المدروس وبواعثه ووظيفته وحدوده. وهكذا يربط بين الماضي والحاضر، أو يضيء الحاضر عن طريق الماضي، والعكس.

والآن نطرح هذا السؤال: هل استطعنا التقيُّد بكل هذه القواعد المنهجية طيلة بحثنا السابق؟ وهل سيجد القارىء الذي تابعنا على طول الخط، وفي كل منعطفات هذا البحث ودوراته ومنعرجاته، مادة تساعده على فهم الفكر العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي؟ أقصد هل وجد مادة تساعده على فهم شروط ممارسة الفكر الإسلامي في عصره الكلاسيكي، ثم على فهم الامتدادات الحالية لهذا الفكر الذي بلوره القدماء؟ ثم بعد كل ذلك وقبله، هل يوافق معنا على التحدث عن وجود إنسيّة عربية في القرن الرابع الهجري؟ هل يوافق معنا على القول بأن حياة مسكويه وأعماله تعتبر مثلاً واضحاً على تلك النزعة الإنسيّة والفلسفة العقلانية التي رافقتها واحتضنتها؟ وإذا كان جوابه بالإيجاب فهل يمكنه أن يحدد مضمون هذه النزعة الإنسيّة ونوعيتها؟ هل يمكنه تحديد اتجاهاتها وخصوصياتها واحتمالياتها الكامنة ثم محدودياتها التي قد تقرّ بها أو تبعدها عن أنواع أخرى من الإنسيّات (أو الفلسفات الإنسيّة «كالهيومانيزم الأوروبية» في القرن السادس عشر مثلاً)؟ ثم نجد أنفسنا

أخيراً مدعوين لطرح هذا السؤال: هل يلحظ القارىء كل تلك العقبات التي تحول اليوم بين العرب ـ المسلمين وبين دخول العصر؟ أقصد هل يلحظ كل تلك العقبات التي تعرقل رغبتهم في إعادة دمج موروثهم الثقافي داخل الأطر الانقلابية الجديدة للحياة الحديثة؟ بمعنى آخر: هل يلحظ كل تلك المسافة الفاصلة بين موروثهم الثقافي وبين الحداثة؟ ولماذا لا يستطيعون الدخول في الحداثة؟

أياً تكن الأجوبة التي يعطيها القارىء على الأسئلة، فإننا نود أن نلفت الانتباه إلى ثلاث نتائج أساسية كنا قد توصلنا إليها من خلال بحثنا كله. هذه النتائج هي التالية:

١ ـ إن دراسة الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متركزة حول الإنسان في المجال العربي ـ الإسلامي. وهذا ما ندعوه **بالإنسيّة العربية**. بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسيّاً أو عقلانياً أو «علمانياً».

بالطبع فإن علمانية ذلك العصر أو عقلانيته كانت بدائية بالقياس إلى علمانية الغرب وعقلانيته الحدثية. ولكن يمكن تشبيه إنسيّة ذلك الزمان بإنسيّة عصر النهضة في أوروبا (هيومانيزم L'Humanisme européen) بالطبع فإن لتلك النزعة الإنسيّة التي تحترم الإنسان وتقدره محدوديتها. فبما أن هذا الموقف الجديد على الساحة الإسلامية كان مرتبطاً بشروط اجتماعية ـ سياسية خاصة، فإن نجاحه وبقاءه على قيد الحياة كانا مؤقتين بالضرورة (بمعنى أنه دام ما دامت هذه الشروط الاجتماعية ـ السياسية المحبّذة، ثم انهار بانهيارها. وبالتالي فالفلسفة الإنسيّة كانت قصيرة العمر في الساحة العربية ـ الإسلامية، على عكس الإنسيّة الأوروبية التي استمرت في الصعود منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم). هنا يكمن الفرق الأساسي بين التطور التاريخي في كلتي الجهتين، فقد توقف النمو الحضاري في هذه الجهة، وتواصل بشكل مطرد في الجهة الأخرى.

٢ ـ إن زعماء هذا التيار الإنساني والعقلاني لم يكونوا فقط أولئك الفلاسفة الكبار الذين كثيراً ما يستشهد بهم الدارسون والمستشرقون الغربيون: كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والكندي، والرازي... وإنما كانوا أيضاً مفكرين أقل شهرة كصاحبنا مسكويه نفسه. ثم الأهم من ذلك هو أنهم كانوا يشكلون جيلاً كاملاً وتياراً متماسكاً، وليس فقط شخصيات عبقرية معزولة هنا أو هناك. وبالتالي

فإن بلورة مفهوم «الجيل الثقافي» أو «جيل كامل من المثقفين» يساعدنا على فهم الشخصيات الإبداعية الكبرى أو العبقرية بشكل أفضل. فالعبقريات ليست معزولة عن الظروف المحيطة والمشروطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما تتوهم تلك النظرة المثالية والتجريدية لتاريخ الأفكار التقليدي. العبقريات لا تنبت في الفراغ أو في العدم، وإنما يوجد حولها شيء، يوجد جيل كامل من المثقفين والكتاب الآخرين والسياسيين الذين يساعدونها على التفتح والظهور.

٣ ـ إن الفكر الفلسفي في الإسلام مرتبط بالفكر الأسطوري أكثر مما هو مرتبط بالفكر العقلاني الوضعي (أو المادي المحسوس). لنحاول الآن توضيح كل ذلك.

الموقف الإنسيّ أو الإنساني
(L'attitude humaniste)

لم يجمع العلماء المختصون حتى الآن على القول بوجود إنسيّة عربية ـ إسلامية (أي فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان وتتركز عليه وليس على الله. ومن المعلوم أن الفكر في العصور الوسطى كان كله متركزاً على الله وليس على الإنسان، لأن الإنسان فانٍ، زائل، ولا يستحق الاهتمام. وحده الله جلّ وعلا يستحق أن يحظى بالاهتمام. من هنا أهمية اللاهوت (أو علم الكلام أو التيولوجيا) وأولويته على الفلسفة). وبما أن علماء المستشرقين لم يتفقوا حتى الآن على الاعتراف بوجود نزعة إنسيّة «علمانية» في المجال العربي ـ الإسلامي، فإننا حاولنا أن نفرض وجودها شيئاً فشيئاً من خلال بحثنا، ولكن دون أن نتوقف كثيراً عند التفحّص النظري لها[1].

---

(١) أنظر كتاب المستشرق المعروف غوستاف فون غرونباوم: «الإسلام الحديث، البحث عن الهوية الثقافية». منشورات بيركلي ـ لوس أنجيلوس، ١٩٦٢، ص ٤٠ وما تلاها. يستعرض المؤلف في هذا الكتاب مواقف الباحثين الآخرين المختلفة من هذا الموضوع وبخاصة موقف لويس غارديه في كتابه «المجتمع الإسلامي»، باريس، ١٩٦١ (الطبعة الثانية). وانظر تعليقنا النقدي على كتاب السيد فون غرونباوم في كتابنا «مقالات في الفكر الإسلامي»، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤. (الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور فون غرونباوم).

- **G.E. Von Grunebaum:** Modern Islam, The Search for cultural identity, Berkeley-Los Angeles 1962, pp. 40sv.

- **Louis Gardet:** La cité musulmane, Paris, 1961 (2e éd).

- **M. Arkoun:** Essais sur la pensée islamique, 3e éd. Maisonneuve et Larose, 1984. «L'Islam moderne vu par le professeur G.E. Von Grunebaum».

وقد آن الأوان لذلك. بناءً على كل ما قلناه سابقاً، فإنه يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع أساسية للموقف الفلسفي ـ الإنساني في الإسلام. هذه الأنواع هي التالية:

١ ـ **الإنسيّة الدينية** (سواء أكانت يهودية، أم مسيحية، أم إسلامية بحسب البلدان والمناطق). وقد يبدو المصطلح متناقضاً: فكيف يمكن أن تكون نزعة إنسانية ودينية في ذات الوقت؟ كيف يمكن التحدث عن التيار الإنساني الديني؟ أليست النزعة الإنسانية (أو الهيومانيزم) تعني التركيز على الإنسان فقط واعتباره محور الكون ونسيان التعالي أو الله بالضرورة. والواقع أن الجواب: لا. فهناك إنسيّة دينية ذات تنويعات أو تلوينات مختلفة تمتد من الورع الهادىء والمرتاح للمؤمن العادي، إلى التقشف الصارم والشديد للناسك المتعبّد. ولكن الإنسيّة الدينية تتميز في جميع الحالات بالخضوع المطمئن لله وبالتعلق المستمر به. كما وتتميز بالخشية في العمل والتصور، وبالرغبة في الامّحاء والتلاشي (أي امحاء الذات) بانتظار مجيء عهد العدالة الإلهية التي لا تُردّ. ولكنها تتميز أيضاً بتلك العاطفة القوِيّة للمعنويات والتي يمتلكها كل مؤمن، هذه العاطفة التي تجعله يعتقد بأنه محسوب في عداد المخلوقات ذات الحظوة، أي في عداد الناجين. نقصد في عداد المخلوقات التي تحظى بالنعمة الإلهية، والتي تعتقد بأنها مزوّدة بملكات استثنائية تتيح لها التفتح الكامل في هذا العالم والعالم الآخر(٢).

٢ ـ **الإنسيّة الأدبية (أو التيار الإنساني الأدبي)**. وهي إنسيّة مرتبطة بأرستقراطية الروح والمال والسلطة (أي بالأوساط الراقية في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي). ففي زمن المحسنين من رعاة الآداب والعلماء ما كان يمكن لأصحاب المواهب والمبدعين أن تتفتح مواهبهم إلاّ في بلاطات الأمراء أو صالونات الأغنياء الكبار. وهكذا تشكّلت الحركة الإنسيّة الأدبية في سياق الإسلام الكلاسيكي وحواضره الكبرى من مدن العراق وايران. وهكذا نفهم أيضاً كيف أن هذا النوع من الإنسيّة

---

(٢) ينبغي أن نقول هنا بأن هذا التحديد لا يتناسب مع الإنسيّة المسيحية (L'humanisme chrétien)، لأنها تقدم نفسها في آن معاً بصفتها دينية محضة وفلسفية محضة. أنظر بهذا الصدد كتاب جاك ماريتان «الإنسيّة الكاملة» أو «الفلسفة الإنسانية الكليّة»، منشورات «أوبييه» ١٩٦٨. وانظر أيضاً كتاب أ. إيتشفيري: «الصراع الدائر حالياً بين مختلف الإنسيّات أو بين مختلف فلسفات الإنسان». المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٥.

- **J. Maritain:** L'humanisme intégral, Aubier, 1968.
- **A. Etcheverry:** Le conflit actuel des humanismes, P.U.F. 1955.

قد أصبح مهيمناً في جميع فترات التاريخ الثقافي المشرقة أو المزدهرة. ويكفي أن نلقي نظرة مقارنة على كلتي الجهتين العربية ـ الإسلامية/والأوروبية ـ المسيحية لكي نفهم ذلك. فإذا ما تفكَّرنا ملياً في الحركة الإنسية التي شهدها الغرب في القرن السادس عشر (هيومانيزم) وجدنا أنها تتشابه إلى حد كبير مع الحركة الإنسية العربية ـ الإسلامية ممثَّلةً بشخصية أدبية كبرى كالجاحظ (نقصد الأدب هنا بالمعنى الواسع للكلمة). بمعنى أنها تتلاقى مع ازدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية في القرن الثالث الهجري (قرن الجاحظ)، والرابع الهجري (قرن مسكويه والتوحيدي وآخرين كثيرين). فهناك جيل كامل كما قلنا وليس شخصية واحدة، أو بضع شخصيات فردية معزولة. والحركة الإنسيّة كانت من صنع هذا الجيل الكبير الذي شهد لمعان بعض الشخصيات العبقرية. وهكذا نربط بين العبقري وبين جيله، أو بينه وبين مجتمعه وبيئته. وإذن فالعالم العربي ـ الإسلامي شهد تياراً إنسانياً وعقلانياً مدهشاً قبل أوروبا بسبعة قرون (القرن التاسع أو العاشر الميلادي/ القرن السادس عشر الميلادي). ولكن الفرق هو أن هذا التيار سرعان ما ذبل ومات في البيئة العربية ـ الإسلامية، في حين أنه استمر في الصعود في أوروبا حتى ولَّد الحضارة الحديثة التي نشهدها حالياً. ويمكن القول بأن كلمة **(humanitas)** اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث). فهذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء. إنها ثقافة تحتوي على كل أنواع المعارف والعلوم. وتتجسّد في شخصيات تتميز بالأناقة الأخلاقية المرهفة، والزيّ الحسن، واللياقة المهذبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية. باختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك. وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل الجماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار.

٣ ـ **الإنسيّة الفلسفية** (أو النزعة الإنسانية الفلسفية): وهي مزيج من كلتي الإنسيَّتين السابقتين، الدينية والأدبية. بمعنى أنها تستوعب عناصر مختلفة من هذه وتلك وتصهرها في بعضها البعض لكي تشكل ما ندعوه بالإنسيّة الفلسفية. ولكنها تتميز عن كلتي الإنسيّتين السابقتين من حيث التزامها بنظام فكري أكثر دقة وصرامة، كما وتتميز بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخص العالم، والإنسان، والله. يقول التوحيدي بهذا الصدد ما يلي «إن الإنسان أشكل عليه

الإنسان»[٣]. بمعنى أن الإنسان يتحمل كل مسؤوليته بصفته كائناً عاقلاً، ويلتزم بكل مرونته وطاقته الذهنية بصفته شخصاً مستقلاً ذاتياً[٤] يفكر بنفسه ويتكىء على ذاته.

إن أصالة القرن الرابع الهجري أو ميزته الابتكارية التي يتفرّد بها عن غيره هي أنه شهد بداية تقارب واعد جداً بين هذه التيارات الثلاثة (أو الإنسيّات الثلاث). هذا يعني أن القرون السابقة له لم تشهد إلاّ نوعاً من التجريب الأدبي والفقهي واللاهوتي والفلسفي للإمكانيات الإنسيّة التي دشّنها الحدث القرآني (أي ظهور القرآن لأول مرة)[٥]. فالقرآن رسَّخ في قلب كل مؤمن تلك المناقشة المحتومة التي لا يمكن تحاشيها ولكن التي تستعصي على الحل في الواقع. أقصد بذلك التناقض الكائن بين السيادة الإلهية (أو **الربوبية**) من جهة/ وبين السلطة البشرية التي يدعوها علم الكلام **بالقدر** أو **الاستطاعة** على مستوى العمل الفردي، أو **السيادة**، **الخلافة**، **الإمامة** على مستوى المسؤولية السياسية. هناك تناقض هائل أو هوة سحيقة تفصل بين المستوى الأول، مستوى التعالي الإلهي/ وبين المستوى الثاني، مستوى العمل البشري على الأرض حتى لو كان هذا العمل من صنع الخلافة أو الإمامة (فالخليفة أو الإمام بشر في نهاية المطاف). والمسألة الأساسية التي طرحت على المسلمين منذ البداية كانت هي التالية: كيف يمكن تأسيس نظام بشري على هذه الأرض يكون متطابقاً مع التعاليم الربانية؟ كيف يمكن للمسلم أن يشعر بأن كل أعماله متوافقة

(٣) أنظر بحثنا «الإنسيّة العربية طبقاً لكتاب الهوامل والشوامل»، في كتابنا «مقالات في الفكر الإسلامي»، ص ٨٧ ـ ١٤٧.

- **M. Arkoun:** L'humanisme arabe d'après la Kitab al-Hawâmil wal-Šawâmil. in «Essais sur la pensée islamique». op. cit., pp. 87-147.

(٤) نلاحظ أن كل واحدة من هذه الإنسيّات (الأدبية، التشريعية، اللاهوتية، الفلسفية) قد اتخذت أهمية مختلفة بحسب مدى اتساعها الزمني أو مدى استمرارها من حيث الزمن، وبحسب الاحتكاكات أو العلاقات التي تعاطتها مع الإنسيّات الأخرى. هكذا نجد مثلاً أن الإنسيّة الأدبية تتغلّب بشكل واضح على الإنسيّة الفلسفية والإنسيّة الدينية في القرنين الثالث والخامس للهجرة. كما أنها أكثر ديناميكية (أو حيوية) في الفترة اللاحقة لذلك. وأما في القرن الرابع فتبدو لنا الإنسيّة الفلسفية أكثر ازدهاراً.

(٥) فيما يخص التمييز بين الظاهرة القرآنية/ والظاهرة الإسلامية (أو الحدث القرآني/ والحدث الإسلامي) أنظر: محمد أركون في كتابه «قراءات في القرآن»، بحث بعنوان: «كيف نقرأ القرآن؟» باريس، ١٩٨٢.

- **M. Arkoun:** Lectures du Coran, Paris, 1982. «Comment lire le Coran»?

مع الوحي الإلهي دون الإخلال به قيد شعرة؟ بمعنى آخر: كيف يمكن إنزال التعالي من السماء إلى الأرض؟ كيف يمكن تأسيس نظام سياسي متطابق مع نظام الله في خلقه؟ ينبغي ألاّ ننسى أن الوحي في معناه الأولي كان يعني إدخال التعالي في التاريخ الأرضي، أو دمجه فيه، أو انصهاره به. وكان السؤال الذي واجهه المسلمون الأوائل هو التالي: كيف يمكن استمرار هذا الدمج بشكل مخلص وكامل بعد موت النبي؟ ذلك أنه ما دام النبي حياً فإن الوحي ينزل على الأرض بشكل طبيعي ويندمج بالتاريخ الدنيوي من خلاله ولا توجد أي مشكلة. ولكن بعد موته لم تعد هناك رابطة مباشرة مع السماء لقد انقطعت هذه الرابطة إلى الأبد. ولذا فإن موته ترك فراغاً هائلاً وأشعر المسلمين بالتخلخل والهلع للوهلة الأولى. وبالتالي فإن اعتبار خلافة محمد مجرد مسألة تخص المشروعية القانونية، والتقيد بضرورة استمرار الدولة بعد وفاته، هذه الدولة التي تكمن مهمتها في الدفاع عن الأولوية النظرية للأمة، أقول إن اعتبار المسألة كذلك يعني تقليص مفهوم النبوة وتخفيضاً من قدرها. فالنبوة ليست مسألة حكم أو نظام دولة أو تأسيس دولة وقواعد ميكانيكية آلية تؤمّن الاستمرارية والخلافة. النبوة أعلى من ذلك بكثير. وهذا التصور السياسي أو المنفعي للخلافة يعني إحداث قطيعة مع المقصد التأسيسي الأعلى للرسالة أو للوحي وهنا يكمن الفرق الأساسي بين النبي والخليفة، فالخليفة مجرد حاكم، أما النبي... فالوحي بالمعنى الذي نقصده يعني تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاّقة تعلّم الإنسان بأنه كائن وسيط. إنها تعلمه «بأن الغاية الأساسية من وجوده تتمثل في القيام بوساطات بين مختلف أنماط الواقع وعلى كافة مستويات هذا الواقع الكائن خارجه أو داخله»[(٦)]. وهكذا نفرّق بين الوحي في أعلى صوره وأنقاها، وبين تجلياته المتقطعة على هيئة قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة. فهناك فرق بين الوحي المتعالي، الصافي، المنزّه/ وبين تجسيد هذا الوحي على أرض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ. هناك الوحي في طزاجته الأولية إذا صحّ التعبير، أي أثناء ظهور النبوة لأول مرة/ وهناك التجسيد العملي المحسوس لهذا الوحي من أجل حل مشاكل الأمة. عندئذ يتحول الوحي شيئاً فشيئاً إلى

(٦) أنظر كتاب بول ريكور: «المحدودية والشعور بالإثم. الإنسان الناقص أو غير المعصوم». أوبييه، ١٩٦٠، ص ٢٣. لقد استشهدنا بهذا التحديد عن قصد لأن المؤلف يتحقّق من صحته عن طريق دراسة «رمزانية الشر» في العهد القديم. أنظر دراستنا المذكورة في الهامش السابق.

- **P. Ricoeur:** Finitude et culpabilité, L'homme faillible, Aubier, 1960, p. 23.

قوالب جامدة، بل وإكراهية قسرية بعد موت النبي. إنه يتحول إلى قواعد تشريعية، وأنظمة سياسية، الخ. . . على هذا المستوى العالي من التفكير حول الإنسان بصفته المُؤتَمَن على وديعة الوحي والمُرسَل إليه الوحي، ينبغي أن نبحث عن سبب انقسام الأمة بعد وفاة النبي وتشظّيها إلى فرق مختلفة، متناحرة. فبعد أن احتكّ الوحي بالتاريخ الأرضي البشري، بعد أن اندمج فيه وتفاعل معه حصلت هذه الانقسامات على الخلافة. (فبما أن النبي لم يعد موجوداً، فإن كل فرقة إسلامية راحت تؤوّل الوحي بالطريقة التي تناسبها وتتجاوب مع إمكانياتها وتطلعاتها. وهذا هو معنى اندماج الوحي بالتاريخ، أو التعالي السماوي بالواقع الأرضي. وهكذا انبثقت الفرق الإسلامية لأول مرة من سنية وشيعية وإباضية. . .).

لا أمتلك الوقت الكافي هنا لكي أستعرض مجريات ذلك التاريخ السياسي ـ الثقافي الذي أدى إلى كل هذا التنوع العقائدي والنضج الفكري في القرن الرابع الهجري. سوف أذكّر فقط بأن النصف الأول من القرن الثالث الهجري قد لعب في هذا التطور دوراً لا يقل أهميةً وحسماً عن القرن الأول الهجري (قرن البعثة والنبوة). ففي تلك الفترة الذهبية من تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي ظهر مصطلح ثالث لكي يعقّد ويثري تلك الجدلية الكائنة بين الوحي والتاريخ. هذا المصطلح الثالث هو مصطلح **الحقيقة العقلانية** التي ترتكز فقط على البحث المنطقي المنتظم والملاحظة العيانية المباشرة للأشياء (أي **المشاهدة** بلغة ذلك الزمان) وكان ذلك بعد دخول الفلسفة والعلم اليوناني. فقبلها لم يكن يوجد إلاّ الوحي والتاريخ في الساحة وكان العلم اسلامياً صرفاً. ومن المعلوم أن ظهور الحدث القرآني في بداية القرن الأول الهجري هو الذي دشّن تلك الجدلية التفاعلية بين الوحي/والتاريخ في الساحة العربية لأول مرة. ثم تسارعت هذه الجدلية وتطورت تفاعلاتها بعد موت النبي. وهكذا انضاف حدٌّ ثالث إليهما في النصف الأول من القرن الثالث الهجري لكي يزيد من تعقيد وغزارة الجدلية الفكرية في الساحة العربية ـ الإسلامية. ويمكن أن نعتبر أعمال الجاحظ الشهادة الأكثر حيوية وغنى وجمال أسلوب على هذا التيار العقلاني الناهض. يمكن أن نعتبرها شهادة حقيقية ليس فقط على الحظوظ أو الفرص الإيجابية المؤاتية المرتبطة بالتدخل الضخم للفلسفة الاغريقية في الساحة الإسلامية، وإنما على مخاطر هذا التدخل أيضاً. وكل ذلك يعتمد على كيفية دخول هذه الفلسفة وكيفية فهم العرب ـ المسلمين لها. فإذا ما فهموها بشكل ضيق، وإذا ما اختزلوها إلى مجرد ترسانة من المفاهيم السهلة والصياغات البلاغية، فإنها تصيب

الوثبة الدينية بالعقم وتلجم من انطلاقة المغامرة التاريخية للمسلمين. وإذا ما فهموها بشكل نقدي حر، فإنها تنعش روح الحضارة العربية ـ الإسلامية كلها. وإذن فكل شيء يعتمد على كيفية فهم المسلمين لهذا الفكر الجديد الداخل في أوائل القرن الثالث والمتمثل بالفلسفة الاغريقية. ونلاحظ أن كلا هذين الاتجاهين يتعايشان لدى الجاحظ ويشكلان توازناً مؤقتاً ضمن مقياس أن كليهما مُهيْمَن عليه من قبل كتابة بيانية خاصة، استطاعت أن تحجب أخيراً البراعم الصغيرة لحركة إنسيّة خصبة وواعدة[٧].

والآن، ماذا حصل في القرن الرابع الهجري؟ نلاحظ هنا أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي درسناها على مدار هذا الكتاب قد حرّرت العقول وحفّزتها على الإبداع بعد ردّ الفعل السني الذي شنّه المتوكل (رد فعل مضاد للاتجاهات العقلانية والفلسفية). فالظاهرة المهيمنة على هذا القرن الرابع هي انتشار الفلسفة والاهتمام الكبير بها على الرغم من كل ما فعله المتوكل سابقاً لتحجيمها والقضاء عليها. وقد ترافق صعود الفلسفة مع صعود نخبة ايرانية مثقفة تعيش في كنف القادة البويهيين وتترعرع في حاشيتهم. وكان ازدهار الإنسيّة الفلسفية (أو التيار العقلاني الفلسفي) يلبّي حاجة تاريخية في ذلك الوقت. فقد كانوا يحتاجون أكثر من أي وقت مضى إلى حلول فعالة من أجل تعيين رئيس الدولة، ومن أجل إشاعة الوئام والعدل بين الرعية، هذه الرعية التي كانت تمزق بعضها بعضاً في الشوارع (انظر المجازر الحاصلة بين السنة والشيعة في أحياء بغداد). كانوا محتاجين إلى ذلك من أجل استصلاح الأراضي والعمران، هذه الأراضي المهجورة والمتروكة للفوضى. وكانوا محتاجين إلى ذلك أخيراً من أجل تقليص التناقضات المتفاقمة باستمرار بين الإيمان/ والعقل، أو بين الحكمة/ والتاريخ. صحيح أنهم استمروا في احترام الدين الرسمي، بل وحتى في الدفاع عنه. صحيح أن الثقافة العربية فرضت نفسها بواسطة عظمة شعرها ونثرها وأسلوبها. ولكن النخبة الجديدة الصاعدة لم تتفحص نقدياً هذا الدين أو تلك اللغة من أجل إيجاد أجوبة مناسبة على الأسئلة المطروحة. على العكس فإنهما (أي الدين واللغة) سيجدان نفسيهما مجروفين في حركة أكثر اتساعاً، حركة تنحو باتجاه فرض نظام جديد للمعرفة. ونجد في هذا النظام الجديد أن العلوم التقليدية تتلقى من

---

(٧) لهذا السبب نقول بأنه سيكون من الممتع أن ندرس أعمال الجاحظ من خلال العلاقات الكائنة بين اللغة والفكر (أي العلاقات التي تتعاطاها اللغة مع الفكر، والعكس، علاقات جدلية متبادلة).

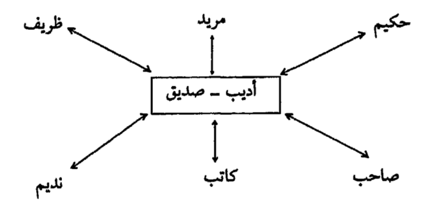
العلوم العقلية أطراً أكثر منطقية أو مفاهيم أكثر بلورة واتقاناً، ومقصداً أكثر نقدية وحرية. وأصبح الجميع مضطرين لأن يقدموا الحجج على ما يقولون إما بواسطة البرهان والاستدلال، وإما بواسطة استخدام التجربة المحسوسة (أو العيان بلغة ذلك الزمان). وأما قبل ذلك، أي في القرون السابقة، فما كانوا يعرفون هذه اللغة العقلانية والمنطقية القائمة على المحاجة والبرهان.

يلزمنا هنا القيام بتحليلات مطوّلة وصبورة لكي نستطيع أن نكشف بدقة عن حجم التحولات والمتغيرات التي طرأت على العلوم التقليدية العربية ـ الإسلامية من جراء استخدام وسائل العلوم العقلية ومصطلحاتها ومنهجياتها. ولو قمنا بذلك لاستطعنا أن نكشف عن مدى التغير الذي طرأ على علم النحو، وعلم البلاغة، وعلم الفقه، وعلم التفسير، وعلم الكلام، وعلم التاريخ، وبشكل أعم على النثر العربي كله. وينبغي على مثل هذه التحليلات والدراسات إذا ما تمت أن تهتم أولاً بالكشف عن العدوى التي حصلت على مستوى المفردات أو المعجم الاصطلاحي المستخدم في كل هذه العلوم. بمعنى: كيف أثرت العلوم العقلية (أو الدخيلة) على العلوم النقلية (أو العربية ـ الإسلامية الأصيلة) على مستوى المفردات والكلمات والتعابير ذاتها. فقبل دخول المنطق الأرسطوطاليسي والفلسفة الاغريقية كانت هذه العلوم التقليدية تستخدم اللغة العربية ومفرداتها وتراكيبها بطريقة معينة. وبعد دخولهما أصبحت تستخدمها بطريقة أخرى بعد دخول المصطلحات الجديدة وتعريبها. ينبغي على مثل هذه الدراسة الأكاديمية المتخصصة أيضاً أن تدرس كيف طرأت هذه المتغيرات على مستوى منهجية تأليف الكتب في العصر الكلاسيكي، ثم على مستوى محاور الاهتمام والغايات المستهدفة. بمعنى أنه قبل دخول الفلسفة كانت محاور الاهتمام والأهداف المقصودة شيئاً، ثم أصبحت بعد دخولها شيئاً آخر. إن القراءة الأولية للمؤلفات الأكثر تمثيلية على تلك الفترة تؤكد على صحة النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراسة مسكويه. بمعنى أنهم كانوا يبحثون في كافة مجالات المعرفة عن إسكان **الإنسان** أو موضعة الإنسان داخل حقائق موضوعية، أي داخل الحقيقة المطلقة (الله، أو الكائن المطلق). والحقائق الموضوعية كانوا يدعونها إما **بالحق**، أو **بالحقيقة**، أو **بالحقائق**.

كانوا يريدون إيصال الإنسان إلى مثل هذه الحقائق بدلاً من أن يبقى ضحية الأوهام والشكوك والمعرفة التقريبية واللايقين أي ضحية المعرفة التقليدية (أو التسليم). كانوا يريدون تعريف الإنسان بما هو عدل وحق في العلاقات البشرية،

والطبيعة الواقعية، أو جوهر الأشياء. كانوا يريدون تعليمه الدرس الواقعي المحسوس والقابل للتعميم فيما يخص التجارب الفردية والجماعية، كما وكانوا يريدون تعريفه بالقواعد المُستخلَصة من قبل نتيجة منطقية أو بناء عليها. وكانوا يريدون تقديم صورة عن الإنسان الجديد عن طريق كل هذه المعارف والعلوم أو بواسطتها. وكانت الوسائل التي يستخدمونها من أجل التوصل إلى ذلك مدوَّنة في «شيفرات» خاصة أو قواعد لتعليم حسن السلوك والتصرف في المجتمع. وكان يبدو ظاهرياً أن هذه الكتب الأخلاقية مخصصة فقط للأرستقراطيين الحريصين على التهذيب واللياقة في الحياة الاجتماعية الراقية. ولكن الواقع هو أنها كانت موجّهة إلى جمهور أوسع من ذلك. كانت هذه القواعد السلوكية الراقية مسجَّلة في كتب الأخلاق ذات الاستلهام المتعدد والمتنوع (أي من التراثات الهندية، والفارسية، والعربية القديمة، واليونانية...). ولكن على الرغم من تعدّدها وتنوّعها فإن القواعد السلوكية المستخلصة منها كانت متوافقة فيما بينها أو متشابهة. كانت مسجلة في كتب مدرسية (أو متداولة) تكرس تصوراً محدداً ومنهجية معينة من أجل ترسيخ المعرفة ونقلها إلى الآخرين. كانت مسجلة في خلاصات الكتب التاريخية، والجغرافية، والتشريعية، واللاهوتية (علم الكلام)، والفلسفية. وإذا ما أردنا تحديد نمط الإنسان الذي كانت جميع هذه الكتب ترغب في بلورة تصور عنه فإننا نلاحظ أن ترجمة كلمة **أديب** العربية بمصطلح (honnête homme) الفرنسي غير كافية. (وهي ترجمة غالباً ما تستخدم من قبل الباحثين). لماذا هي غير كافية؟ لأن كلتي الكلمتين الفرنسية والعربية لا تعبران بشكل كامل عن حقيقة الواقع في القرن الرابع الهجري: أي عن تلك التطورات والمتغيرات الجارية في الواقع الاجتماعي ـ الثقافي المحسوس. ونلاحظ في الواقع أن موضوع **الصداقة والصحبة** كان يميل إلى التغلُّب على ما عداه آنذاك ويشتمل على مفهوم **الأديب** بالمعنى الحرفي للكلمة[٨]. وهكذا نلتقي بالمزدوجة «أديب ـ صديق»، هذه المزدوجة التي تتجسد في الواقع الاجتماعي الحي في الأنماط التالية: **ظريف، نديم، كاتب، صاحب، حكيم، مريد**. ويتم هذا التجسُّد طبقاً للمخطط التالي:

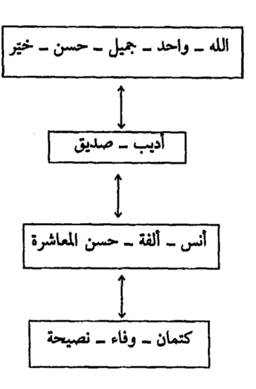
(٨) نقول ذلك ونحن نزمع التحضير لدراسة معمّقة عن «موضوع الصداقة في الأدب العربي».



كل هذه الأسماء المتوزعة على الجدول تشكّل نماذج مثالية (بالمعنى الذي يعطيه ماكس فيبر لهذه الكلمة، أي أنها نادراً ما تتجسّد كلياً على أرض الواقع في شخصيات محسوسة، ولكنها موجودة بشكل جزئي أو تقريبي). فالظريف والنديم والحكيم، الخ... كانوا متجسدين في شخصيات واقعية معروفة آنذاك[٩]. وكلهم يهدفون إلى تحقيق غاية واحدة: السعادة الكلية. نقصد السعادة المتصوَّرة كالمسعى أو كالاستخدام الذي يحتاج إلى وساطة الآخر في هذا العالم، ولكن الذي يهدف إلى غاية نهائية وأخيرة هي: الاتحاد في «الله ـ الواحد ـ الجميل ـ الحسن ـ الخيّر». ونلاحظ أن جميع العائلات الفكرية السائدة آنذاك كانت متفقة على القول بأن وعي الآخر هو الشرط الضروري الذي لا بد منه من أجل الوعي الكامل بالذات (أو **الاستشعار** بحسب لغة ذلك الزمان). بمعنى أنه ينبغي المرور من خلال الآخر من أجل التوصل إلى الذات أو إلى الوعي الكامل والمليء بالذات، وذلك بصفتنا كائناً يميل نحو الكمال (من هنا تلك الأهمية القصوى التي تولى للحياة الاجتماعية، أو **للأُنس**، وللوفاق والوئام، أو **الألفة**، وللعلاقات الجيدة مع الآخرين، أو **حسن المعاشرة**، ثم للوازمها المرافقة لها: كالكتمان، والوفاء، والنصيحة. فالصداقة الحقيقية لا معنى لها بدون كتمان ووفاء وحسن النصيحة). ولكن كل عائلة روحية أو فلسفية كانت توكل للفعالية الأخلاقية ـ السياسية المحدَّدة على هذا النحو غائية متوافقة مع مصادر استلهامها الفكرية الأساسية أو المهيمنة. وكل ذلك يجرّ معه تداخلات أو تشابكات أخرى داخل الترسانة المفهومية المعقدة المستخدمة من أجل تسمية موضوع السعادة المطلقة. وموضوع هذه السعادة هو: الاتحاد «بالله ـ

(٩) نقول ذلك ونحن نفكر بأشخاص من أمثال السيرافي، أبي سليمان المنطقي، ابن سيّار ثم بالناس العاديين أو الناس الفقراء المتواضعين الذين لا يهتم بهم أحد ولا تحتفظ بأسمائهم كتب الأدب... فهم لا يستحقون حتى أن يذكروا...

الواحد - الجميل - الحسن - الخيّر». ونلاحظ أن هذا «الله» ليس إغريقياً بالكامل، ولا قرآنياً بالكامل، لأنه مرتبط بالحقل الدلالي أو المعنوي للمخطط التالي:



(وبالتالي فالله هنا مزيج من الاستلهام الفلسفي والاستلهام القرآني في آن معاً. وذلك على عكس «ألّه» العامة الذي كان قرآنياً محضاً).

بما أن مسكويه كان ميّالاً للفلسفة أكثر من غيرها، فإن دراسته أتاحت لنا أن نكتشف مدى التنازلات التي قدمها الحكيم لأطر الأدب وأساليبه (نقصد الأدب هنا بالمعنى الجمالي). وكذلك نفهم معنى التنازلات التي قدمها للمعجم الصوفي وإلى الضرورات التي تمليها حسن المعاشرة والحياة في المجتمع. (عندما نضع خطاً تحت كلمة الفلسفة فإننا نقصد بها الفلسفة العربية - الإسلامية وليس الفلسفة بالمعنى العام للكلمة أو بالمعنى الاغريقي. ويستخدم أركون عندئذ ترجمة حرفية للكلمة فيقول «falsafa». ولكنه عندما يقصد الفلسفة الاغريقية فإنه يكتب philosophie. وهذا التمييز بين الكلمتين أو بين الفلسفتين له معناه، فالفلسفة العربية - الإسلامية لا تتطابق حرفياً مع الفلسفة الإغريقية على الرغم من أنها نشأت بناءً على تقليدها واستيحائها. ولكن هناك دائماً مسافة بين النسخة الأصلية/ والصورة المقلَّدة لها. فالصورة المقلَّدة ليست بالضرورة نسخة طبق الأصل عن المثال الذي تقلده، وإنما

لها خصوصيتها الذاتية وظروفها وحيثياتها. وهذا ما يحاول أن يبرهن عليه كتاب أركون كله). فمسكويه كان محتكاً بهذه الأوساط الأدبية والصوفية والحياة المجتمعية. ولم يكن يكتب أو يتفلسف بشكل تجريدي في الفراغ. بل ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك في تقييم هذه التبادلات والتفاعلات التي حصلت بينه وبين كتّاب آخرين من أمثال التوحيدي، وأبي الحسن العامري، وإخوان الصفاء فيما يخص الخط الأدبي ـ الفلسفي، أو مع الباقلاني، وعبد الجبار، والصاحب بن عباد، وأبي طالب المكي، الخ، فيما يخص الخط الصوفي أساساً. وسوف يكون من الظلم أن نعتبر كل هذه التعاليم بمثابة تبسيط مبتذل للفلسفة الشعبية الهلنستية. سوف يكون من الظلم أن نعتبر جميع هؤلاء المفكرين بمثابة مقلدين من الدرجة الثانية للفكر الاغريقي. (هذه هي نظرة الاستشراق الكلاسيكي بشكل عام للفلسفة العربية ـ الإسلامية). ولا يمكن لأحد أن يستهين بمؤلفات من أمثال: «تجارب الأمم»، و «كتب الوزراء»، و «مثالب الوزيرين»، و «الصداقة والصديق»، و «المسالك والممالك»، و «الهوامل والشوامل»، الخ.. ويعتبرها مجرد تقليد للقدماء، أو نقل حرفي عنهم! صحيح أنها تستشهد بهم كثيراً، بل وتكاد تغصّ بالاستشهادات، ولكن تبقى لها خصوصيتها وابتكاريتها. فهذه الكتب وغيرها تشهد على عظمة الفكر العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي. إنها مليئة بحس الواقعية في النظر، والميل للملاحظة العيانية، وحب التحقُّق من الأشياء عن طريق التجريب والبرهان، وإدانة الرذائل والنواقص الشائعة في سلوك أناس ذلك الزمان. وكل هذه الصفات الإيجابية توازن النواقص السلبية للفكر الكلاسيكي ذاته والمتمثلة بالنزعة المغرقة في المثالية، وبالتأمل النظري الأخلاقي ـ الجمالي في قيم الحكمة الخالدة، وبالخطاب الشكلاني التجريدي. لكأن هناك حكمة خالدة تتجاوز الزمان والمكان ولا تتعرض لأي تعديل أو تغيير. وكلها نواقص كانت موجودة أيضاً في الكتب الممتازة التي عددناها آنفاً، ولكنها لا تلغي أو لا ينبغي أن تلغي الإيجابيات. ينبغي إذن أن ننظر إلى هذا الفكر الكلاسيكي من جميع جوانبه وليس من جانب واحد فقط، وإلاّ فلن نرى فيه إلاّ عيوبه أو تبعثره أو غرابته بالنسبة لذوقنا المعاصر ومنهجيتنا المنطقية والمتماسكة في التأليف فمن الواضح أن طريقة تأليف كتب الأدب تبدو ظاهرياً مشتتة لا رابط بين أولها وآخرها وأجزائها. وإذا ما تأملنا فيه عميقاً وجدنا أنه يحتوي بالفعل على نزعة إنسيّة أو إنسانية (هيومانيزم). نقصد بأنه يعتبر أن على الإنسان أن يحقّق نفسه على هذه الأرض في بعديه العمودي والأفقي بالتوتر نفسه والكثافة نفسها (بمعنى أن عليه أن يحقّق ذاته ككائن روحي وكائن مادي،

ككائن سماوي وكائن أرضي، كدين ودنيا). على قاعدة كل ما سبق يمكننا أن نحدّد خصائص هذه الإنسيّة العربية ـ الإسلامية على النحو التالي أو من خلال الميزات التالية:

١ ـ انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو **بالدخيلة** بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المضادين لهذه العلوم. وكانوا دائماً موجودين بقوة إلى جانب الخط الإنسيّ المنفتح على العلوم الأجنبية. ينبغي ألا ننسى ذلك) هذا الانفتاح لم يُحجَّم من قبل أسبقية دوغمائية أو لاهوتية، وإنما من قبل الحاجيات المعاصرة للمجتمع آنذاك. فالمجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري لم يكن يستطيع أن يتحمل انفتاحاً أكبر من ذلك الذي حصل على يد شخص كمسكويه. ينبغي أن نأخذ هنا بعين الاعتبار مسألة الممكن التفكير فيه/والمستحيل التفكير فيه في كل عصر وفي كل جيل.

٢ ـ حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، بل ووصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات، وذلك من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر. (وهذا شيء لا يمكن أن نستهين به. نقول ذلك وخصوصاً أنه ضمر فيما بعد بضمور الحضارة العربية ـ الإسلامية وذبولها. ووصل به الأمر إلى حد الموت النهائي، حتى استفقنا على الأشياء في القرن التاسع عشر).

٣ ـ إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية ـ السياسية.

٤ ـ حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي، الشيء الذي أدّى إلى تنظيم جديد للمعرفة. (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدية، فما كان يحتل مرتبة الأولوية أصبح يحتل مرتبة متأخرة، والعكس. انظر تحليلنا السابق لنص مسكويه عن هذه المسألة).

٥ ـ ظهور قيم جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل إلاّ قليلاً (كفن العمارة، والديكور، والأثاث، والرسم، والموسيقى، الخ...).

٦ ـ سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال (l'imaginaire).

وقد يعترض بعضهم علينا قائلاً: كيف يصح لك أن تتحدث عن وجود نزعة إنسيّة أو تيار إنساني عقلاني في تلك الفترة، وهي غير موجودة إلاّ في بعض مؤلفات الكتاب الكبار؟ إن هذا لا يكفي للتحدّث عن وجود تيار إنساني عريض

في القرن الرابع الهجري. ولكي تثبت ذلك فعلاً، ينبغي أن تبين لنا تجسُّد هذا التيار في الواقع المحسوس: أي في الوجود الفردي للناس، وفي تاريخ المجتمعات الإسلامية ذاتها. لا يكفي التنظير لذلك في بعض المؤلفات الكبرى أو لدى بعض الفلاسفة الكبار. ثم كيف يحق لك أن تتناسى كل تلك القطاعات العريضة الواسعة من السكان، والتي كانت مناهضة لهذا التيار الإنسيّ ـ العقلاني؟ لقد كانت مضادة للموقف الإنساني الذي تتبنّاه الطبقة العليا من المثقفين المتحررين. وكانت تعارض هذا الموقف بالعقائد اللاهوتية الصارمة والقاطعة والصورية (أي الشكلانية) والمحافظة. كيف تتحدث إذن عن تيار إنساني في القرن الرابع الهجري، ومعظم الناس كانوا يتبنون الموقف اللاهوتي الديني الذي يلغي الإنسان تقريباً، أو قل الذي يركّز على حقوق الله لا على حقوق الإنسان؟

في الواقع أن المناقشة الدائرة حول الهوة الفاصلة بين التيار الإنساني الذي يُكتَب (أو يعاش على مستوى التنظير فقط)/ والتيار الإنساني الذي يعاش ويمارس فعلاً على أرض الواقع، هي شيء يخص جميع الحضارات التي شهد فيها الأدب توسعاً كبيراً. هناك دائماً مسافة، تقل أو تكثر، بين النظرية والتطبيق. ومن الممتع أن نلاحظ هنا أن هذه المناقشة (أو المسألة) كانت قد شغلت الناس في القرن الرابع الهجري. وكانت قد ترسخت وتطورت بنوع من التشدُّد والصرامة. وهذا دليل على النوعية الممتازة والعمق الكبير الذي تحلّى به وعي بعض كبار المفكرين آنذاك. ونحن نعلم أن التمرد في الإسلام الكلاسيكي كان يهدف بشكل خاص إلى الدفاع عن **حقوق الله** وإلى الاحتجاج على إهمالها أو عدم الاهتمام بها بما فيه الكفاية من قبل الحكام (على إهمال الشعائر الدينية مثلاً). ولم يكن أحد يتحدث عن **حقوق الإنسان** بالمعنى الذي نعرفه حالياً. فهذا شيء مستحيل آنذاك (كان يشكل اللامفكّر فيه، أو المستحيل التفكير فيه). ولكن نزعة التمرد والاحتجاج هذه اتخذت مع التوحيدي، وللمرة الأولى، اللهجة الحديثة للاحتجاج على انتهاك **حقوق الإنسان**. (دون أن يذكر هذه الحقوق بالإسم بالطبع، وربما دون أن يكون واعياً بها كل الوعي). فطالما انتفض التوحيدي في كتبه ضد التفاوت الاجتماعي المريع بين الأقلية المترفة التي تسكن القصور، وبين الطبقات الشعبية التي لا تجد حتى الفتات لكي تسدّ به رمقها. كان التوحيدي يريد لوجود الإنسان أن يتحقّق من خلال العدالة والحرية والشفافية (أي الصدق والصراحة). هكذا نجد لديه بذرة حقوق الإنسان، أو الفكرة الأولية عن هذه الحقوق. وهذا يشكّل علامة ثمينة على الصعود

البطيء والمتقدم لفكرة الشخص البشري المفعم بعشق الله، ولكن الحريص أيضاً على استقلاليته الذاتية[١٠]. ولم تشقّ هذه الفكرة طريقها إلى العقول إلاّ في القرن الرابع الهجري، ولذا تحدثنا عن وجود تيار إنساني فيه. (ولكنه تيار إنساني مؤمن بالطبع. فما كان ممكناً وجود تيار إنساني منقطع كلياً عن الدين أو عن الله. هذا شيء لم يتحقق إلاّ في أوروبا بعد عصر التنوير).

لكن يبقى صحيحاً القول بأن هذا التيار الإنسيّ ـ أو الإنساني ـ لم يلق صدى واسعاً لدى الجمهور العريض، وإنما ظل محصوراً بفئة المثقفين والأوساط الغنية والراقية في المجتمع. وسبب ذلك يعود إلى هيمنة العاطفة الدينية بمختلف تلويناتها وأنواعها على معظم الناس في تلك الفترة. سوف نعود لاحقاً إلى هذا الجانب المهم من الوعي العربي ـ الإسلامي عندما نتحدث عن الصراع الذي اندلع آنذاك بين الأسطورة/ والعقل. لنكتف هنا بالقول بأنه حتى الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أبعد مدى في العقلانية، قد استمروا يسبحون هنيئاً مريئاً في ميتافيزيقا ذات جوهر ديني. وهذا ما يخلع على تصورهم للحكمة أو بلورتهم لها طابعاً صورياً شكلانياً ومسحة تشبه مسحة العقائد الدينية. هذا يعني أنهم لم يتحرروا كلياً من هيمنة العقائد الدينية، وما كان بإمكانهم أن يتحرروا لأن ذلك كان يشكّل اللامفكَّر فيه بالنسبة لعصرهم وبيئتهم وإمكانياتهم العقلية والتقنية. ثم جاءت «الفلسفة النبويّة» لكي تزيد من حجم الخلط والتشويش بين الأسطورة والعقل وذلك عن طريق تحميلها للعقل مسؤولية تشكيل خطاب متماسك ـ أي منطقي ـ ليس عن الواقع، وإنما عن عالم الخيال والرموز. لكأنه يمكن التحدّث عن هذا العالم بلغة مختلفة نوعياً عنه ولا تأخذ بعين الاعتبار خصوصيته! وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى نوع من المعرفة الروحية أو الغنوصية النظرية التي لا يمكن للإنسان أن يتماسك فيها إلاّ إذا اعتمد منظوراً فوق تاريخي أو يتجاوز التاريخ وقد سادت هذه «المعرفة» فيما بعد في ايران ومناطق أخرى من العالم الإسلامي. وأما المتكلمون فقد توهموا بأنهم يدافعون عن كلام الله إذ يعتمدون قواعد الجدل التي دخلت إلى الساحة الإسلامية مع دخول المنطق والفلسفة الإغريقية. ولكنهم حرفوا بطريقتهم الخاصة العقل الفلسفي عن مقصده العلمي البحت. وأقصد بالعقل الفلسفي هنا ذلك العقل المتوافر في

---

(١٠) سوف يكون من الممتع والمفيد أن ندرس من هذه الزاوية موضوع «الغريب» وعلاقته بموضوع «الصديق» لدى التوحيدي.

الحوارات الأفلاطونية وفي عقلانية أرسطو. (وهكذا استخدموا أدوات العقل اليوناني لخدمة أشياء أخرى غير عقلانية).

وفي مواجهة محترفي التأمل (أو **أهل النظر** بحسب اللغة الكلاسيكية) كان يوجد رجال الدين الذين يتحدثون بلغة تفهمها جماهير العامة الأكثر فقراً وحرماناً[11]. وكانوا يتقيّدون بالسلوك والشعائر والفرائض الدينية القريبة جداً من عقلية العامة أيضاً. نقول ذلك ونحن نفكر هنا بالحنابلة بشكل خاص. فقد قادوا معارضة شديدة وفعّالة ضد جميع أنصار التأويل، أي تأويل كان (نقصد بالتأويل هنا تفسير النصوص المقدسة، أي القرآن أساساً). فقد كانوا «يتلقون القرآن غضاً كما أُنزل، أي بلا كيف؟». وبما أن الدين كان يُعتبر آنذاك بمثابة المصدر الوحيد للحياة والفكر، فإنه ما كان بإمكانه إلاّ أن يولّد موقفاً **إيمانياً**. نقصد بذلك الموقف الذي يُخضع كل شيء في الوجود، وكل المبادرات البشرية للإيمان. إنه الموقف الذي يهدف إلى «إحراز التقدم في فهم السر الإلهي بصفته سراً... كما ويهدف إلى شق الطريق الذي يؤدي بالإنسان إلى الله»[12]. أو قل كان بإمكان الدين أن يؤدي إلى موقف **اعتقادي متشدّد** أو تسليمي يضمن انتصار الحرف على الروح، والتعصب الدوغمائي على التسامح، والظلامية على البحث عن الحقيقة. وفي الحالة الأولى (حالة التعلق الإيجابي بالدين) يصل المرء إلى موقف مشابه لموقف الحكمة وذلك انطلاقاً من الوحي، لا من الفلسفة. وفي الحالة الثانية يُستخدَم الدين كوسيلة لخوض المعارك الاجتماعية ـ السياسية، أو كوسيلة تعويضية بالنسبة للنفسية الفردية أو الجماعية. (أي يصبح الدين وسيلة لا غاية، تماماً كما هو حاصل الآن على يد الحركات الأصولية المتطرفة. ويفقد روحانيته عندئذ لكي يتحول إلى مجرد ايديولوجيا صدامية فقط. أو قل إنه يتحول إلى وسيلة للتعويض عن الفقر والحرمان وتعزية الناس عن وضعهم البائس. الدين عزاء لمن لا عزاء لهم).

---

(١١) ينبغي ألا ننسى أن العامة (أو الجماهير الشعبية بلغتنا المعاصرة) كانت تقبل على المستوى الأخلاقي مثلاً بتعاليم رجل مثل مسكويه، وكانت تفهمها.

(١٢) أنظر لويس غارديه: «الله وقدر الإنسان»، ص ٢٣. ينبغي أن نعترف بأن جميع المثقفين في العصور الوسطى قد اهتموا على مستوى الحساسية بكلا هذين النوعين من التديُّن (أو من فهم الدين). ولكنهم استخدموا أساليب فكرية مختلفة من أجل التعبير عنهما.

- **Louis Gardet: Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destinée de l'homme. Vrin, 1967.**

هكذا نجد أنه يمكن أن يُفهَم الدين على وجهين، وجه روحاني متسامح، ووجه ايديولوجي متعصّب. والسؤال المطروح الآن هو: هل نستطيع أن نفرز هذين الوجهين عن بعضهما البعض ونبيّن حجم كل واحد منهما داخل تعاليم وممارسات جميع الحركات العقائدية التي نجحت في جذب الجماهير إليها في أرض الإسلام[١٣]؟ (نقصد داخل كل المذاهب الإسلامية المتصارعة). إن الإجابة عن هذا السؤال تتخذ أهمية حاسمة، لأنه بناء عليها يمكننا أن نفهم سبب التصفية النهائية للمقصد الفلسفي[١٤] في المجال العربي ـ الإسلامي، وبالتالي تصفية هذا التيار الإنساني والعقلاني الذي وجدناه لدى مسكويه. (أي تصفية الإنسيّة العربية والعقلانية العربية في أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى مشارف عصر النهضة، بل ويمكن القول حتى اليوم بالنسبة لبعض المجتمعات العربية والإسلامية). إذا ما تأملنا طويلاً في نصوص كبار الحنابلة مثلاً، فإننا نجد فيها بدون أدنى شك التجربة الصافية التي لا تختزل للقيم الدينية بصفتها تلك. هناك روحانية مؤكدة فيها. ولكن الحفاظ عليها أو التعبير عنها تمّ بعد دفع ثمنٍ غالٍ. فالمذهب الحنبلي يحدّ بشدة من الاستخدام الحر للعقل، حتى لدى كبار ممثليه الذين يبدون تفهماً كبيراً للإيمان. ويزداد الاتجاه الرجعي فيه خطورةً كلما ازدادت عدوانية المذاهب المضادة له، وكلما تدهورت الشروط المعيشية للعامة (أي للجماهير بلغتنا الحالية). بل ويجد الحنابلة في هذه العدوانية المضادة تبريراً لانغلاقهم الشديد ورجعيتهم.

إن هذه الحالة التناحرية الضيقة بين مختلف المذاهب سوف تضغط بشدة على مصير الثقافة في أرض الإسلام. بل وسوف تتفاقم خطورتها كلما راحت الحضارة العربية ـ الإسلامية تتراجع وتتضاءل. ومن المعلوم أن هذه الحضارة كانت تشكّل الدعامة المادية والغرض الأساسي لكل فعالية فكرية أو فلسفية. فقد راح العالم العربي ـ الإسلامي يفقد تدريجياً كل قدرة على المبادرة السياسية والاقتصادية في حوض البحر الأبيض المتوسط. وراحت حضارته الكلاسيكية تنهار شيئاً فشيئاً.

---

(١٣) كان بعضهم آنذاك يشعرون بالحاجة للوصول إلى قلوب الجماهير (العامة) فيستخدمون لغة فظّة أو عنيفة تؤدي إلى حجب الموقف الإيماني الرحب، وتجبرنا بالتالي على وصفها بالموقف الإيديولوجي المتعصّب (أو الإيمان المتحجّر). ينبغي ألا ننسى أيضاً إمكانية حصول تداخل بين الصراع الاجتماعي ـ السياسي وبين الشعور الديني الحقيقي. فهذا لا يلغي ذاك بالضرورة.

(١٤) ينبغي أن نميّز هنا بين المقصد الفلسفي بالمعنى العالي للكلمة، وبين الجهاز المنطقي والمفهومي الشكلاني الذي استمر في الثقافة العربية واستخدم في الكتب المدرسية (المتداولة) لعلم الكلام (بشكل يقل أو يكثر). ولكن المقصد الفلسفي كان معدوماً فيها تماماً.

وراح ينقسم إلى فئات اجتماعية (أو مذاهب دينية) متناحرة ومتصلّبة الشرايين في عقائدها الضيقة. وراحت هذه الفئات الاجتماعية تنطوي على نفسها وعلى لهجاتها وعقائدها السحرية والشعوذيّة. كما وراحت تتمسك بكل قوة بقانون العِرْض والشرف المرتبط مباشرة بإكراهات الأرض والمناخ. وبالتالي فإن الموقف الفلسفي المفعم بالعقلانية النقدية والفضول العلمي وإرادة الفتح الفكري لم يعد يعني شيئاً بالنسبة للأقاليم المتفككة للأمبراطورية العربية ـ الإسلامية. لم يعد يعني شيئاً بالنسبة للقبائل البدوية، أو للفلاحين في سواد العراق وحوض النيل والساحل الافريقي. لم يعد يعني شيئاً بالنسبة لأهالي الجبال من أكراد وبربر، ولا حتى بالنسبة لتلك البورجوازية الخليطة التي تسكن المراكز الحضرية الكبرى وتعيش في ظل الهيمنة العثمانية. لم تعد هناك أي حاجة للفلسفة، لم تعد تلبي أي رغبة، أي أمل، أي تطلعات فلماذا توجد إذن؟!. لقد انتهت الفلسفة في أرض الإسلام، ولن تقوم لها قائمة قبل وقت طويل. لم تعد هناك أطر اجتماعية ـ اقتصادية قادرة على احتضانها ورعايتها، فكيف يمكن لها أن تستمر؟ لقد انهارت بانهيار الأطر المادية المحبّذة للحضارة الكلاسيكية. ينبغي أن نتحدث هنا قليلاً عن ضمور الحياة الاقتصادية بعد انهيار الحضارة العباسية والبورجوازية التجارية في بغداد. فقد تحوّل الاقتصاد إلى مجرد فلاحة البساتين والأراضي والصناعات الحرفية البسيطة. بل وحتى هذه أصبحت مهدّدة من قبل هجمات البدو من حين لحين، ومن قبل تدخل السلطات القمعية التي تفرض الضرائب الباهظة على السكان بسبب وبدون سبب. وأدّى كل ذلك إلى تقليص الفعالية الاقتصادية وإلى فرض بنى اجتماعية مرتكزة على التناقضات القبلية وعلى إبقاء الإنسان في مرحلة الفرد البدائي. وهذا ما يفسّر لنا سبب طمس التراث الكلاسيكي المبدع ونسيانه كلياً طيلة تلك الفترة (فترة الانحطاط والهمود والجمود). فالأعمال الفلسفية والأدبية التي تشهد على القيمة التربوية أو التثقيفية للإنسيّة العربية الكلاسيكية أصبحت ورقة ميتة في أرض الإسلام حتى القرن التاسع عشر[١٥]. (وفي الوقت الذي طُمس فيه ذكر ابن رشد وأُهمل واحتقر، كانت البشرية الأوروبية تتلقفه على الجهة الأخرى من المتوسط وتترجمه وتعتني به وتشكل

(١٥) إنّ تراجع هذه العلوم الإنسيّة أو الدنيوية عن الساحة/الثقافية الإسلامية هو الذي يفسّر لنا سبب فشل ابن خلدون، لأنه لم يعد يجد أحداً يفهمه في عصره بسبب اختفاء هذه العلوم بالذات، وسيطرة التقليد تماماً. ونحن نعلم أن ابن خلدون كان قد هضم هذه العلوم العقلية بفضل مواهبه بالطبع، ولكن أيضاً بفضل صدفة المولد والرحلات والحياة السياسية والتقلّبات.

تياراً كاملاً هو تيار الفلسفة الرشدية. وبالتالي فإن سبب انهيار الفلسفة ليس هو موقف الغزالي كما يتوهم المثاليون التجريديون الذين يعتقدون بأن الأفكار هي التي تحسم وحدها حركة الواقع. ويهملون دور البنى المادية والأطر الاجتماعية والاقتصادية. فموقف الغزالي مندرج داخل الانهيار العام الذي يتجاوزه كشخص ويحتضنه في آن معاً).

جيل مسكويه

لن يعدم كل ما قلناه سابقاً عن أعمال مسكويه من أن يثير الخيبة لدى القراء الذين كانوا ينتظرون أن يكتشفوا أحد أولئك المفكرين «العباقرة» أو الفلاسفة «المستقلين والمبتكرين» تماماً. سوف يخيّب أمل أولئك الذين كانوا يتمنون أن يجدوا فيه فيلسوفاً ضخماً يقلب الأمور رأساً على عقب ويغير كلياً من رؤيا العالم السائدة في وقته. في الواقع أنه ليس من هذا العيار. فإذا ما قارناه بكبار فلاسفة الاغريق، فإنه لا يبدو أكثر من مجرد شارح «أو مبسِّط» لفكرهم. صحيح أنه شارح موهوب ولكنه لا يتجاوز هذه المرتبة. وذلك لأنه لم يحل المشاكل الفلسفية التي ظلت عالقة حتى وقته، ولم يقدم أي نظرية فلسفية جديدة، ولم يخترع أي شيء. بهذا المعنى يمكن القول بأنه لا يستحق لقب الفيلسوف.

ولكن إطلاق مثل هذا الحكم عليه يبدو جائراً ولا يمكن قبوله إلاّ ضمن إطار التاريخ الأدبي والعقائدي المثالي الذي لا يهتم إلاّ بالعبقريات الخلاّقة، وزعماء المدارس الكبار، والمبدعين الجريئين جداً. وكنا قد انتقدنا منهجية هذا التاريخ التقليدي على مدار الكتاب كله. وقلنا بأنه من الخطأ ألا ننظر إلاّ إلى العباقرة أو القمم في التاريخ. فذلك ينسينا أن ندرس لحمة التاريخ العريض ككل. ولهذا السبب اخترنا دراسة مسكويه عن قصد. فقد كان هدفنا منذ البداية يتمثّل في تبيان دور الكاتب «الثانوي» ومكانته في تكوين ثقافة ما ونشرها. ولذا فقد نهضنا بشدة ضد تاريخ الأفكار التقليدي الذي لا يركز اهتمامه إلاّ على القمم والشخصيات الكبرى. ونأمل أن نكون قد نجحنا في تحجيم الأهمية التي تتخذها مفاهيم من نوع «التطور» أو «التقدم» أو «الابتكارية والأصالة»، في تاريخ الفكر. فنحن نعتقد أن هذه المفاهيم تحتل مكانة أكبر مما تستحق وتغطّي على ما عداها. فالفكر المعاصر ليس فقط نتيجة للفكر القديم عن طريق سلسلة طويلة متسلسلة من التطور المتدرج الحلقات. وإنما له خصوصيته أيضاً، وهي خصوصية لا تُختَزل إلى أي شيء آخر.

وتاريخ الفكر لا يعتمد فقط على التواصلية التطورية كما كان يعتقد المؤرخون التقليديون، وإنما يعتمد أيضاً على الانقطاع أو القطيعة. وبقدر ما توجد تواصلية توجد قطيعة، بقدر ما توجد عناصر سابقة في الفكر الحالي، بقدر ما توجد عناصر طارئة أو جديدة لم تكن معروفة من قبل. وبالتالي فلا ينبغي أن نبقى سجناء النظرة التقليدية لكتابة تاريخ الفكر، هذه النظرة التي لا ترى الجديد إلاّ خارجاً من رحم القديم دون أي انقطاع ملموس أو محسوس، والتي تعتبر أنه لا جديد تحت الشمس في نهاية المطاف. فكل شيء قاله القدماء، وما علينا إلاّ أن نكرر كلامهم بأشكال مختلفة إلى أبد الآبدين. هذا هو نقدنا لمفهوم «التطور أو التقدم» كما بلوره تاريخ الفكر المثالي الذي لا يزال ممارساً حتى الآن في المدارس والجامعات. وفي الوقت ذاته نلاحظ أن هذه النظرة مهووسة بفكرة العبقريات المقطوعة عن جذورها، أو المُقتلَعة من تربتها. ولذا فعندما نفتح كتاباً من كتب تاريخ الأفكار التقليدي فإننا نجده يركّز على القمم الفكرية المتسلسلة عبر الزمن ويهمل ما عداها. لكأن هذه العبقريات نبتت في الفراغ! في الواقع أن العمل الفكري (أي عمل فكري) لا يستمد قيمته فقط من مضمونه الجوهري والأزلي، أو من بعده الكوني. وإنما يستمدها أيضاً من الوظيفة الاجتماعية ـ الثقافية التي يلعبها في المجتمع الذي ظهر فيه لأول مرة. الفكر لا ينبت في الفراغ وإنما ينشأ في ظروف محدَّدة تماماً. وينطبق هذا الأمر أكثر ما ينطبق على علم جديد وطليعي كما هي عليه حالة الفلسفة في القرن الرابع الهجري. وقد استطاع مسكويه أن يصل إلى قلب الجمهور الواسع عن طريق مقدرته الفائقة على عرض الأفكار الفلسفية بأسلوب ناصع، واضح، جذاب. واستطاع أن يتغلب على التعقيد التقني للفلسفة عن طريق تبسيط مفاهيمها والتعبير عنها بلغة عادية شائعة يفهمها الجميع. وهكذا قرَّب الفلسفة من أذهان الناس عن طريق تقديمها من خلال أطر مألوفة تزيل غرابتها ووحشتها الشديدة. وضمن هذا المنظور يمكن القول بأنه كان منشِّطاً للحياة الثقافية في عصره أكثر مما كان مبسِّطاً مبتذلاً للفلسفة وقد لعب دوراً ايجابياً بدون أدنى شك. هكذا ينبغي أن نتحدث عنه إذا ما أردنا أن نكون عادلين أو منصفين حقاً. فالتبسيط ينطبق فقط على أولئك الذين يستعيدون الأفكار الشائعة أو يكررونها بالكثير أو بالقليل من الموهبة. وهم يفعلون ذلك دون أن يملأوا وظيفة فعالة بالنسبة لمستقبل الفلسفة، أو بالنسبة لتكوين جمهور مثقف يهتم بها ويفهمها. إنهم مجرد شارحين تبسيطيين للفكر ليس إلاّ. ومسكويه أكثر من ذلك.

ولذا فينبغي أن ننظر إلى أعمال مسكويه الأساسية ليس انطلاقاً من زاوية مقارنتها بأعمال أفلاطون وأرسطو، أو بأعمال ابن سينا وابن رشد. فمن الواضح أنه لا يرقى إلى مرتبتهم وإنما ينبغي أن ننظر إليها ونقيس أهميتها من خلال الكتابات الفلسفية المتوافرة في اللغة العربية في وقته، أي حوالي (٣٥٠هـ) (وهي الفترة التي ابتدأ فيها يكتب وينشر). إذا ما نظرنا إليه من خلال جيله ومعاصريه فإنه يستحيل علينا أن نهمل الأهمية التحريضية والتثقيفية لمؤلفات من نوع «تهذيب الأخلاق»، «تجارب الأمم»، «الهوامل والشوامل»، «الحكمة الخالدة»، «الفوز الأصغر». كان ينقص الجمهور الجديد الذي يعيش في بلاطات البويهيين أو حواليها رسالة حقيقية في الأخلاق تشبه تلك الرسالة التي كتبها أرسطو لكي يطلع عليها الجمهور الاغريقي: أي «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس». وقد جاء مسكويه لكي يستوحيها ويسدّ هذا النقص فكتب «تهذيب الأخلاق» وأدى وظيفة ايجابية بالنسبة لمجتمعه وعصره. وهكذا ألّف كتاباً منتظماً متماسكاً من أوله إلى آخره، واستخدم أسلوباً واضحاً سهلاً يفهمه الجميع. ولخص في هذا الكتاب مجمل أخلاق أرسطو بعد أن ظلّلها أو لطّفها بالميتافيزيقا الأفلاطونية وعلم النفس الأفلاطوني أيضاً. ثم دمج في كل ذلك الفضائل العربية ـ الإسلامية الأساسية وهكذا ولّد تركيبة جديدة. ويمكن القول بأن كتاب «الهوامل والشوامل» من جهة، وكتاب «التربيع والتدوير» للجاحظ من جهة أخرى يشكلان أعظم شهادتين على كيفية إحلال العقلية العلمية محل العقلية الدينية في المناخ الإسلامي. فالكتابان يتميزان بدقة الملاحظة العيانية والتفكير المنطقي السليم. وهذا شيء جديد بالنسبة للساحة الإسلامية. وكنا قد تحدثنا عن كتاب «تجارب الأمم» وكشفنا عن العلاقات التي تربطه بكتابي «تهذيب الأخلاق» و «الحكمة الخالدة». والواقع أنه يقدم المثل النادر الوحيد على مساءلة أو استجواب **كل** التاريخ المعروف في الماضي وكل التاريخ الجاري في الحاضر من أجل استخلاص ليس **المعنى الوحيد** منه، وإنما الدروس والعبر ذات الفائدة العملية. نحن نعلم أن جميع الفلاسفة المسلمين كانوا قد اهتموا قليلاً أو كثيراً بدراسة الشروط النظرية التي ينبغي توافرها من أجل إقامة **المدينة الفاضلة**. كما ونعلم أن جميع المؤرخين العرب الكبار كانوا يمتلكون تصوراً تعليمياً أو إرشادياً عن التاريخ (وهو تصور متماسك قليلاً أو كثيراً). ولكن يبدو لنا أن مسكويه هو المفكر الوحيد الذي مارس في **الوقت نفسه**، وبنجاح حقيقي، كلا الموقفين: الفلسفي والتاريخي. لقد كان فيلسوفاً ومؤرخاً في ذات الوقت. وهذه نقطة تسجل له بدون شك.

ولكن هذا لا يعني أنه كان زعيم مدرسة. على العكس. إنه لم يفعل إلاّ أن عبَّر بإخلاص عن مطامح كل الجيل الذي دخل مرحلة العطاء الفكري الكامل بين عامي (٣٥٠ ـ ٤٠٠) هـ. لقد عبَّر عن مطامحهم وأذواقهم وهمومهم في مؤلفاته العديدة والمتنوعة. لقد وجد مسكويه نفسه بحكم أصوله الماضية ونوعية التاريخ الحاضر أمام ضرورة الإخلاص للتراث الإيراني من جهة، وأمام ضرورة مواصلة رسالته الفكرية في دولة ذات طاعة عربية ـ إسلامية من جهة أخرى. هذا ما حكمت عليه الأصول والظروف في آن معاً. فمن يستطيع أن يفلت من أسر الأصول والظروف؟ ووقع تحت هيبة الدين الفاتح وجاذبيته (أي دين الإسلام)، ولكنه دين حصري أو إطلاقي ينفي ما عداه ككل الأديان. ثم وجد نفسه أيضاً واقعاً تحت هيمنة «المعجزة الاغريقية» وإشعاعها. كما وجد نفسه أخيراً شاهداً على الصراعات الدموية الجارية بين مختلف القوى الاجتماعية، أو بين مختلف المذاهب الدينية التي تنفي بعضها بعضاً باسم «الأرثوذكسية» (أو الدين الحق. وكل مذهب يدعي أنه وحده يمتلك الإسلام الصحيح والدين الحق...). وجد مسكويه نفسه أمام كل ذلك، وحاول أن يرى مخرجاً. وقد وجد في الفلسفة، كالكثيرين من أقرانه ومنافسيه، وسيلة لتجاوز التناقضات المذهبية التي يضجّ بها عصره. كما ووجد فيها وسيلة لتجاوز التيارات «الظلامية والمتعصبة» السائدة آنذاك. في الواقع أن اختيار هذا الحل كان قد فرض نفسه على معظم الكتاب المترددين على البلاطات الملكية والحلقات العلمية التي تتبلور فيها «ايديولوجيا» مشتركة (أي مشتركة لكل الفترة ولكل الجيل). ينبغي أن نعلم أن الظروف في القرن الرابع لم تعد هي ذاتها في القرن الثالث. فحتى القرن الثالث كان يمكن للمثقف أن يكرّس موهبته للدفاع عن مشروعية العباسيين: أي عن استمرارية الإسلام والعروبة. فقد كانت هناك دولة، ودين، وتراث ثقافي متميز. وما كان يلزم أكثر من ذلك لكي يشعر أعضاء الأمة بالثقة بذاتهم وتراثهم وهويتهم. وأما بالنسبة لجيل مسكويه فقد اختلفت الأمور كثيراً. فقد اهتزّت هذه الأركان الثلاثة وتخلخلت. ولم يعد أمام المثقفين إلاّ العقل لكي يستعصموا به ويستعيدوا توازنهم المفقود ويصلوا إلى طريق النجاة. بالطبع كان يمكن للأصوليين المتطرفين أن يواصلوا النضال من أجل المشروعية أو الأرثوذكسية الضائعة أو المهددة. ولكن ذلك لا يغير في الأمر شيئاً كثيراً بالنسبة للآخرين. فقوى العلمنة أكدت نفسها ورسخت ذاتها مع تضافر القومية الايرانية العتيقة من جهة والقوة «الايديولوجية» الجبارة للفلسفة الاغريقية من جهة أخرى (نستخدم كلمة ايديولوجيا هنا بشكل حيادي أو ايجابي وليس بشكل سلبي. ولذلك وضعناها بين قوسين).

هذا هو معنى الأعمال الكبرى ذات الاستلهام الفلسفي، والتي كانت قد كتبت في اللغة العربية وفي البيئة العراقية ـ الايرانية في القرن الرابع الهجري (أي في ظل البويهيين وبالتحديد بين عامي ٣٥٠ ـ ٤٠٠ هـ). وهي تشكل جيلاً كاملاً من الأدباء والمفكرين والفلاسفة. ولا يمكننا بعد الآن أن نطمس أسماءهم وأسماء كل هذا الجيل الذي كان منشّطاً لحياة أدبية وفكرية بأسرها. لا يمكننا بعد الآن أن نهملهم ونركّز الضوء فقط على الشخصيات الشهيرة التي كرّسها التاريخ الأدبي أو تاريخ الأفكار التقليدي في كلتي الجهتين: الاستشراقية، والعربية ـ الإسلامية. فليست القمم هي وحدها التي تهمنا، وإنما يهمنا الجيل كله بكل كثافته وتفاعلاته وغناه. فهو الذي يشكّل الشريحة الحيّة أو النسيج الحي للتاريخ. من المعروف أن تاريخ الأفكار التقليدي المعلَّم في المدارس والجامعات يستعرض تاريخ الفكر كله عن طريق انتخاب بعض الأسماء المشهورة والتركيز عليها ويهمل ما عداها. وهكذا تُنتزع العبقريات من سياقها التاريخي، ولا تُقدَّم عنها صورة واقعية، حقيقية. وكنا قد نهضنا على مدار هذه الأطروحة كلها ضد منهجية تاريخ الأفكار التقليدي هذه، ونبّهنا إلى محدوديتها بعد أن هضمنا إيجابياتها. وقلنا بأننا سوف نتبع المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار: أي المنهجية التي تربط بين حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى. فلا نفصل بينهما كما يفعل تاريخ الأفكار التقليدي الذي يدرس تسلسل الأفكار أو النظريات لذاتها وبذاتها. وهكذا نقدم صورة **تاريخية** عن مسار الفكر على مدار القرون، لا صورة تجريدية أو مثالية تقبع فوق السحاب (وهذه الثورة المنهجية أو الابستمولوجية كانت قد طُبِّقت على تاريخ الفكر الأوروبي منذ الستينات) (انظر مدرسة «الحوليات» الفرنسية، أو أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، أو تفكيك الميتافيزيقا لجاك دريدا، أو المنهجية السوسيولوجية الحديثة، أو منهجية علم النفس التاريخي التي اتبعها جان بيير فيرنان لدراسة الفكر الاغريقي وأدّى إلى نتائج حاسمة ومضيئة جداً). ونحن، بدورنا، نريد أن نطبق هذه التوجهات المنهجية الجديدة على الفكر العربي ـ الإسلامي. فلعلها تستطيع أن تقدم إضاءة أكبر من مجرد الاكتفاء بالمنهجية الكلاسيكية للاستشراق: أي المنهجية الفللوجية ـ التاريخانية. هذا هو المحور الابستمولوجي الأساسي الذي يخترق دراستنا كلها. ولكن هذا لا يعني التقليل من أهمية المنهجية التي يتبعها الاستشراق الكلاسيكي في دراسة التراث الإسلامي. على العكس، فهي تشكل المرحلة الأولى من مراحل الدراسة ولا بد منها قبل الانتقال إلى تطبيق المنهجية الجديدة. ويمكن القول بأن اكتشاف الباحثين المستشرقين مؤخراً لكتاب «المغني»

للقاضي المعتزلي عبد الجبار يشكل حدثاً علمياً حقيقياً. فهذا الكتاب يمثل خلاصة لاهوتية مهمة جداً في مجال علم الكلام الإسلامي (وبخاصة علم الكلام المعتزلي). وهناك بحوث جارية حالياً حول «إخوان الصفاء»، والتوحيدي، وابن بابويه، وشعراء اليتيمة، والأشاعرة الأوائل وبخاصة الباقلاني ويقوم بها المستشرقون الشباب. وعندما تنتهي هذه الأبحاث سوف تساهم بالتأكيد في توسيع المنظورات التي كنا قد افتتحناها بخصوص الإنسيّة العربية (L'humanisme arabe). نقول ذلك بشرط واحد: هو أن يكفّ الباحثون عن نزعة التخصص الضيقة التي يتبعونها عادة. فهم يقيمون الحواجز والجدران بين أشياء كانت مترابطة ومتداخلة أثناء العصر الكلاسيكي. وهم يفصلون بين أشياء لا فاصل بينها في البداية. فلم يكن هناك من شيء يفصل بين الشعر، والنثر الفني، والنحو، والبلاغة، وتأليف المعاجم، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والعلوم المحضة، الخ. . عندما كان التوحيدي يؤلف كتبه. إني أفهم نزعة الاختصاص الحديثة عندما تفصل بين هذه الأشياء من أجل التخصص في كل واحد منها ودراسته بشكل معمَّق ودقيق. فهذا الباحث يختص في دراسة الشعر العربي. وذاك يتبحَّر في دراسة النثر الفني، وثالث يركّز همه على دراسة الفقه، ورابع يدرس «تاريخ العلوم عند العرب»، الخ. . كل هذا ضروري ومشروع من أجل القيام بالدراسة العلمية الأكاديمية على أفضل وجه. فلا يمكن للمرء أن يدرس كل شيء دفعة واحدة. ولا بد من التخصص إذا ما أردنا أن نصل إلى مردود علمي موثوق. ولكن لا ينبغي أن نكسر وحدة المعرفة في العصر الكلاسيكي. فبعد التخصص يجيء الجمع وتشكيل الرؤيا العامة أو السلك الناظم. فإذا ما درسنا كل معاصري مسكويه وكل كتبهم ومؤلفاتهم وجدنا أنها موحدة في مقصدها وغايتها النهائية. ففيما وراء الأطر الشكلانية والخارجية المختلفة لهذه المؤلفات، وفيما وراء المذاهب التي اتبعتها مختلف الفئات الاجتماعية ـ الدينية، فإن الأهداف النهائية تبقى واحدة لدى الجميع: نقصد بأنهم جميعاً كانوا يعملون من أجل حلول عهد «الإنسان الكامل»، وتأسيس السلوك الفردي والعمل السياسي على قواعد متوافقة مع الشريعة (أو القانون الديني)، وكذلك متوافقة مع «الحكمة الخالدة»، ثم تجاوز الصراعات المنبعثة باستمرار حول الوحي، والسلطة، والشرع. وبشكل عام: تحرير الإنسان من قلقه، ومخاوفه، وتناقضاته، وفشله. هذه هي الهموم الأساسية التي كانت تشغلهم جميعاً.

هكذا ينبغي أن ندرس المفكرين القدماء. ماذا يصبح ابن سينا والغزالي إذا ما نظرنا إليهما من خلال هذا المنظور؟ كيف يبدوان إذا ما سلّطنا عليهما هذه

الإضاءة؟ لا ريب في أن الأول سوف يفرض دائماً نفسه بقدرته النادرة والجبارة على هضم النظريات الفلسفية والتعمُّق في البحث الفلسفي. وأما الثاني فسوف يجبرنا على احترامه، بل وحتى الانضمام إليه بفضل الحرارة العاطفية والتواصلية المنبعثة من تعلّقه الشديد بالوعي الديني. ولكن كليهما يظلاًن خاضعين كلياً للأطر الفكرية والمعجم اللفظي ومناهج التأليف التي كانت قد بلورت إلى حد كبير في القرن الرابع الهجري. إنهما لم يستطيعا الخروج عليها على الرغم من إبداعهما وعبقريتهما. كلاهما واصل ذات البحث الفكري المتماثل في جوهره، مع استخدام أسلحة منهجية كانت قد اختُرِعت وجُرِّبت سابقاً من قبل الآخرين، ومع استخدام ذات اللهجة المعروفة والمقاصد المشروحة من قبل عدد كبير من المفكرين السابقين لها. وبالتالي فإنهما يهيمنان على الفكر الكلاسيكي بواسطة اتساع القدرة التركيبية أو الجمعية المتجلّية في أعمالهما، أكثر مما يهيمنان بواسطة التغيير الجذري والحاسم لشروط ممارسة الفكر العربي ـ الإسلامي في تلك الحقبة من التاريخ فهما لم يغيّرا هذه الشروط. (بمعنى أنهما أقل عبقرية مما يظن معظم الباحثين. صحيح أنهما استطاعا هضم مختلف روافد الفكر الكلاسيكي وإنجازاته، وعرفا كيف يصهرانها في تركيبة فكرية جامعة، ولكنهما لم يزحزحا هذا الفكر الكلاسيكي عن مواقعه الابستمولوجية الأساسية. وبالتالي فابتكاريتهما أقل مما نتوهم).

الأسطورة والعقل في الفكر الإسلامي

من الصعب أن نظل في إطار الحقيقة عندما نتحدث عن الروابط الكائنة بين الدين والفلسفة في القرون الوسطى. وقد اصطدمنا بهذه الصعوبة على مدار كتابنا كله. لماذا؟ لأننا ميّالون دائماً إلى إقامة المطابقة بين الموقف الإيماني المنبعث من النصوص القديمة، وبين الموقف الإيماني الحالي الذي لا يزال يتجلّى في عصرنا الراهن على الرغم من كل الطفرات العقلية والثورات العلمية. فهما مختلفان في الواقع، ولكننا لا نلحظ هذا الاختلاف لأننا نعتقد أن الإيمان كان دائماً هكذا. وكذلك الأمر فيما يخص الفلسفة في العصور الوسطى. فنحن نميل إلى فهم اللغة التي تتحدث بها على الصعيد العقلاني فقط، أي على الصعيد الذي تزعم أنها تتموضع فيه. هذا في حين أنها تظل متضامنة إن لم يكن مع الفكر الديني، فعلى الأقل مع الحساسية الدينية. فإذا ما أقمنا مقارعة (أو مقارنة) بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي في العصور الوسطى ليس من أجل الكشف عن اختلافهما المطلق، وإنما من أجل البحث عن مبدأ تفسيري عام يجمع بينهما، وجدنا أن الدين

والفلسفة كانا مرتبطين إلى حد كبير بالعقلية الأسطورية (وقد يبدو هذا الحكم مفهوماً فيما يخص الدين، ولكنه سوف يدهش الكثيرين فيما يخص الفلسفة. بالطبع فإنه لا ينطبق على الفلسفة الحديثة بعد عصر التنوير. فهنا تكمن القطيعة الابستمولوجية حقاً).

كانت الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية المزدهرة كثيراً في أوروبا الآن قد أعادت الاعتبار للوعي الأسطوري بما فيه الكفاية بمعنى أنه لم يعد عاراً أو شيئاً معيباً. وبالتالي فيمكننا الإشارة إليه دون أن يعني ذلك تخفيضاً من قيمة التجربة الدينية أو الفكر الفلسفي. فالأسطورة بالمعنى الأنتربولوجي الحديث للكلمة لم تعد تعني الخرافة، ولم تعد شيئاً سلبياً أو ممجوجاً كما كان عليه الحال في السابق أثناء سيطرة العقلية العلموية أو الوضعية المتطرفة في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن. أصبحنا نستطيع أن نتحدث عن الأسطورة والوعي الأسطوري دون أن نخشى أن نُتَّهم باللاعقلانية، أو الوقوع في فخ الغيبيات والخرافات والأوهام، فالأسطورة جزء مكوّن من مكونات الوعي البشري. باختصار أصبح لكلمة أسطورة معنى آخر. أصبحت تعني نمطاً خصوصياً من أنماط التعبير عن الواقع، ونوعاً من التصور والتحقّق الروحي المشترك لدى جميع أشكال الوجود البشري العتيقة والتقليدية. صحيح أن الأسطورة تتعرّض للتحوّلات عبر الثقافات والحضارات البشرية المختلفة، وعبر القرون أيضاً. وتتخذ في كل عصر وفي كل مجتمع وجهاً خاصاً. ولكنها لا تموت أبداً[١٦]. فحتى في المجتمعات الأوروبية الحديثة، الصناعية والمتقدمة تكنولوجياً، توجد الأسطورة. (هذا مع العلم أن العقل الوضعي للقرن التاسع عشر كان يعتقد بأنه سيقضي عليها نهائياً)... إنها لا تموت، ولكنها تتدهور وتنحط إلى نوع من الأسطورة المبتذلة مع الاحتكاك بالعقل الشكلاني جداً، والمنطقي المتطرف والتاريخوي (لا التاريخي). إنها تتحوّل إلى شيء مُصطَنع أو مُفبرَك أو مُفرَّغ من الروح والجوهر. وهذا ما حصل في الغرب مع انتصار النزعة العلموية والوضعية المتطرفة، ثم أخيراً التكنولوجية (نفرق هنا بين العلمية/ والعلموية، وبين الوضعية/ والوضعوية أو الوضعية المتطرفة، ولا ننكر أهمية التكنولوجيا ولكننا نرفض هيمنتها الساحقة على شتى مناحي الحياة والقضاء على الطبيعة والبراءة والأسطورة...). وكنا قد برهنا على ذلك سابقاً فيما يخص تطور

(١٦) أنظر كتاب رولان بارت «أساطير»، منشورات سوي، ١٩٥٧.
- R. Barthes: Mythologies. Seuil, 1957.

الأوضاع في الفكر الأوروبي. بقي علينا الآن أن نقوم بالشيء نفسه فيما يخص المنافسة بين الأسطورة والعقل في الفكر الإسلامي. وكنا قد مهدنا الطريق لهذا العمل بشكل بدائي وخجول عندما تحدثنا عن كيفية بناء الحكمة أو تشكُّل الحكمة لدى مسكويه. ولكن ينبغي أن نعترف هنا بأن اتخاذ مسافة منهجية كافية عن الموضوع لا يكفي. بل إنها تبدو لنا خطرة ضمن مقياس أن المؤرخ الحديث مضطر لبذل جهد فكري هائل إذا ما أراد الدخول في مناخ العقلية الأسطورية أو مقولاتها (بمعنى: ينبغي عليه أن ينسى العقلية العلمية التي تشرَّبها في العصر الحديث وأن يعود في الزمن بعيداً إلى الوراء لكي يستطيع الانغماس في مناخ العقلية الأسطورية وهذا العمل ليس سهلاً على الإطلاق لأنه يتطلب جهداً نفسياً تقوم به الذات على ذاتها). فإعادة الاعتبار للبعد الأسطوري لا تكمن فقط في تغيير معجم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة حالياً. بمعنى أنه لا يكفي تغيير المصطلحات العقلانية والمقولات الحديثة لكي يصبح ممكناً النفاذ إلى عمق البعد الأسطوري واكتناه أسراره. فالمسألة ليست فقط مسألة ألفاظ ومصطلحات. وإنما هي تخص المضمون بشكل أساسي. فنحن نرى في إعادة الاعتبار للبعد الأسطوري وسيلة أساسية للقبض على المضمون **الواقعي والكلي** للوعي القروسطي. كما ونرى فيها أيضاً وسيلة لإقامة نوع من التواصل أو التضامن بين الفكر الحديث وفكر القدماء. إنه تواصل يخص ذلك التساؤل الذي لا ينفد ولا ينتهي حول معنى الوجود البشري. (وهنا نجد وسيلة لردم الهوة السحيقة التي تفصل بين فكر الحداثة، وفكر الناس طيلة العصور الوسطى. إذ لا ينبغي أن نستهين بالقدماء إلى مثل هذا الحد. فهم أيضاً كانوا مهمومين بمسألة معنى الوجود البشري وما هي الغاية منه في نهاية المطاف. وسؤال المعنى مفتوح لم تغلقه الحداثة على الرغم من كل إنجازاتها ولم تجب عنه نهائياً).

بهذا المعنى العالي والنبيل نتحدث عن الأسطورة والوعي الأسطوري (أو المجازي، أو الخيالي المجنَّح).

أما أولئك الذين يقلّصون الأساطير إلى مجرد حكايات خرافية، لاواقعية، كان نموذجها قد ثُبِّت من قبل الأدب الاغريقي الكلاسيكي، فإنهم سوف ينكرون وجود أي أثر للأسطورة في القرآن والثقافة الاسلامية. ولكن إذا كانت الأسطورة تعني أولاً «التراث المقدس، والوحي الأساسي، والنموذج الأعلى»[17]، فإنه لمن المؤكد

(17) أنظر ميرسيا إيلياد: «الجوانب المختلفة للأسطورة»، غاليمار، ١٩٦٣، ص ٩. وانظر أيضاً لنفس المؤلف: «أسطورة العَوْد الأبدي»، غاليمار، ١٩٦٩.

أن لها حضوراً فاعلاً ومستمراً في حياة الوعي الإسلامي. بهذا المعنى يمكن التحدث عن وجود بعد أسطوري في التراث الإسلامي والوعي الإسلامي. وكيف يمكن للأمور أن تكون على غير هذا النحو إذا كنا نعلم أن الطقوس العديدة جداً ما انفكت تحيط بالحياة اليومية للمسلمين من جميع الجهات؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن الطقس أو الشعيرة الدينية هي شيء متضامن مع الأسطورة ومرتبط بها حتماً. بل إن الشعيرة هي التعبير الشفهي والإشاري ـ الحركي عن الأسطورة (القيام والقعود، الركوع والسجود، التمتمات والهمهمات. . .). بمعنى أن الشعيرة الدينية هي الوسيلة الوحيدة للدخول في تماس مع المقدس أو مع التقديس. إنها الوسيلة الوحيدة لاسترجاع المعاني والدلالات الأولية أو الأصلية التي تحيق بالوعي أو تلاحقه كالوسواس. إنها، بسبب ذلك، تمثل الشهادة الحقيقية على الدين الحي لشعب ما. ومعرفة هذا الدين تبدو ضرورية لا بد منها لمن يريد أن يتتبّع بشكل محسوس الامتدادات المعاشة للفكر النظري. (بمعنى أن معرفة الشعائر والطقوس ضرورية لمن يريد أن يعرف كيفية تجسّد دين ما في الواقع اليومي المعاش. فالدين لا يُفهَم فقط من خلال مبادئه النظرية، وإنما يفهم أيضاً من خلال ممارساته وطقوسه).

لقد استطاع القرآن أن يمزج بشكل لا يُضَاهى بين لغة ذات بنية أسطورية (أي مجازية أو قصصية عالية جداً: إننا نقص عليك أحسن القصص. . .) وبين لغة عادية، أي لغة الحياة اليومية. ويكفي أن نقرأه لكي نتأكد من ذلك ولكي ندرك مدى جمال البيان القرآني في مواضع عديدة. إنه بيان ساحر ارتفع باللغة العربية إلى مرتبة عالية جداً، مرتبة وُصِفت **بالإعجاز** من قبل القدماء. والقرآن إذ فعل ذلك قدم إمكانيات عقلانية للمحافظة على الموضوعات الأساسية للفكر الأسطوري. يمكن تلخيص هذه الموضوعات الأساسية بالمحاور التالية: كل ما هو أساسي أو جوهري سابق على الوجود البشري، العودة إلى الأصل المطلق للكينونة أو للوجود، أهمية النماذج المثالية الروحية الكبرى، الزمن التدشيني المطلق للوحي الذي يفتح أمام الإنسان المذنب سبيل النجاة، رمزانية البداية والنهاية، الخ(١٨). . . إن هذه

- **Mircea Eliade:** - Aspects du mythe, Gallimard 1963, p. 9.

- Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, 1969.

(١٨) هذا لا يعني بالطبع أن القرآن يعيد العلاقة بكل بساطة مع التجربة الأسطورية للإنسان العتيق. فالقرآن، كما التوراة والأناجيل، يُدخِل بعداً دينياً جديداً. هذا البعد الجديد هو: الإيمان بإله حي، =

الازدواجية للخطاب القرآني والتي تنطوي على بداية عقلنة الأسطورة، سوف تزداد حدة بعد دخول الفلسفة الاغريقية وتشكُّل الفلسفة العربية الإسلامية التي هي أيضاً ازدواجية البعدين. نضرب على ذلك مثلاً مسكويه ذاته. فأعماله تبرهن على مدى الترحيب أو المحاباة التي تلقَّى بها الفلاسفة المسلمون، الأساطير الأفلاطونية الكبرى ودافعوا عنها. نقصد بالأساطير الأفلاطونية هنا الاعتقاد بالأشياء التالية: بالنفس الخالدة ذات الجوهر الإلهي، سقوط النفوس في الأجساد المعرَّضة للتلف والهلاك، والشر أو المرض، الحطّ من قدر العالم المحسوس أو المادي، العود الأبدي للأشياء ذاتها، الخ... وأما الكتاب المنسوب خطأً إلى أرسطو باسم «أثولوجيا أرسطوطاليس» فيتيح لفلاسفة المسلمين بأن يتحدثوا عن «الواحد» بنوع من الحميّة أو الورع الديني وكأنهم يتحدثون عن الله. ولكنه يفترض اكتساب كل الجهاز المفهومي والمنطقي لأرسطو. (وهكذا يمزجون بين أرسطو والدين أو يشكلون «أرسطو متديناً» بعد أن ينزعوا الصبغة الوثنية عنه. ومن المعروف أن «الواحد» لدى أرسطو يقابل الله لدى المسلمين). وهكذا اعتقد فلاسفة المسلمين أنهم يذهبون شوطاً أبعد في اتجاه العقلنة التي شجّع عليها القرآن، دون أن يضحّوا بالأساطير الحيّة التي كانت قد دعمت وطمأنت دائماً وجود الإنسان الشرق ـ أوسطي (فهذه الأساطير تعود إلى الحضارات القديمة السابقة على الإسلام وعلى بقية الأديان التوحيدية، كالحضارة الآشورية والفينيقية والأكادية ومجمل حضارات وادي الرافدين. فهي لم تمت بعد ظهور الأديان التوحيدية على عكس ما يتوهّم الناس، وإنما تحولت ولبست أثواباً وصيغاً أخرى).

بعد كل ما قلناه سابقاً يستطيع المرء أن يقيس مدى ضآلة الحظوظ التي تُركت للعقل في مجتمع تهيمن عليه كلياً القوى الخارقة للطبيعة، وشعائر التقديس، والانتظار الأخروي للنجاة في الدار الآخرة، الخ... وحتى التمييز بين الخاصة/ العامة يكاد يمحي ويذوب إذا ما نظرنا إليه من زاوية الفكر الأسطوري فالجميع

= خالق، ديّان، إلخ... القرآن ينادي الإنسان ويدعوه لكي يتموضع داخل تاريخ معاش منذ الآن فصاعداً كسلسلة متتالية من العلاقات الشخصية بين المخلوق والخالق. القرآن يؤسِّس هذه العلاقة لأول مرة في اللغة العربية وبالنسبة للشعوب العربية، مثلما أسستها التوراة والأناجيل بالنسبة لليهود والمسيحيين من قبل. ولكن هذا الإنسان يتموضع أيضاً داخل تاريخ محسوس، وسوف يضطر الإيمان دائماً إلى النضال الشديد من أجل أن يجعل التاريخ المحسوس الأرضي يتوافق مع التاريخ الروحي لشعب الله. أنظر بهذا الصدد كتاب محمد أركون: «قراءات في القرآن» مصدر مذكور سابقاً.

كانوا واقعين تحت هيمنته. أو قل إنه يصعب تحديده بدقة. صحيح أن العامة كانت أكثر خضوعاً لهذا الفكر بحكم جهلها وفقرها، ولكن الخاصة أيضاً كانت واقعة تحت تأثيره بأشكال شتى أو بدرجات متفاوتة طيلة العصور الوسطى. وما كان بإمكان الأمور إلاّ أن تكون كذلك. ألم تكن الخاصة متعلّقة كالعامة بمجموعة من الشعائر، والطقوس، والعقائد، والأعياد الدينية، والتصرفات التشفُّعية ـ الإسترضائية، والممارسات السحرية أو العتيقة البالية التي حظيت بمباركة الدين الجديد (بعد أن خلع عليها حلّته بالطبع)؟ كان الجميع مغموسين في نفس الجو التقديسي للظواهر والأشياء. للأسف فإنه يصعب علينا أن نُدخِلَ في دائرة تحليلاتنا كل هذه الظواهر، أو كل هذه الركائز الوجودية الضخمة التي تشكّل دعامة الحياة اليومية في مجتمعات القرون الوسطى. نقول ذلك على الرغم من أن هذه الأشياء كانت هي نقطة الانطلاق، والمنبع الدائم للاستلهام، ومادة العمل التوضيحي للمفاهيم والتصنيف والعقلنة، هذا العمل الذي تمّ بفضل الانتشار النسبي لثقافة الكتاب (أي للثقافة بعد انتشار الكتاب). وتزداد هذه الصعوبة ضخامة إذا ما علمنا أن كل التراث الثقافي العربي المتواصل بل والمتفاقم حالياً من قبل الفلسفة الوضعية أو التاريخوية الحديثة، قد اكتفى «بفهم» النصوص الكلاسيكية الكبرى، بل وحتى الكتابات المقدسة عن طريق العقلنة. نقصد عن طريق افتراض وجود استمرارية مطلقة فيما يخص ممارسة العقل فيها. لكأن العقل لا يتحول ولا يتغير، لكأنه هو هو عبر المسافات والعصور. لكأن عقل مسكويه هو نفسه عقل ديكارت أو كانط أو هيغل! وهكذا ينكرون تاريخية العقل وهكذا راحوا يمارسون القراءة **الإسقاطية** طيلة قرون عديدة وحتى الآن. أقصد إسقاط مضامين غامضة أو مبهمة على مفهوم العقل وعلى المعجم الأخلاقي ـ الميتافيزيقي. وراحت كلمة **عقل** العربية تقابل ثلاث مفردات فرنسية متمايزة نسبياً هي: (raison, intelligence, intellect). وعلى الرغم من تنوع مشاربهم واتجاهاتهم فإن المفكرين المسلمين ما انفكوا يستعيدون دون كلل أو ملل ذات الآيات القرآنية، وذات الأحاديث النبوية من أجل تمجيد العقل دون أن يتوصلوا أبداً إلى تحريره من هيمنة الأسطورة[١٩]. فعن أي عقل يتحدثون؟

إن الاعتراف بالأسطورة كأسطورة وتمييزها عن التاريخ الواقعي المحسوس يشكل إحدى الفتوحات الأساسية للفكر الحديث. بمعنى أن القدماء كانوا يخلطون بينهما

---

(١٩) إن الحديث المشهور عن كيفية خلق العقل يعتبر أكبر مثل على هذا الاتجاه السائد في الفهم. أنظر كتاب ابن تيمية «بغية المرتاد»، القاهرة، ١٣٢٩، ص ١ ـ ٥٢.

بشكل إجباري، وما كان بإمكان الأمور أن تكون إلاّ كذلك. وهذا التمييز الحاصل لأول مرة في التاريخ هو الذي يتيح لنا إمكانية **إعادة قراءة** النصوص الكبرى، بل وضرورة قراءتها. أقصد النصوص الكبرى القديمة التي كتبت في فضاء عقلي تختلط فيه الأسطورة بالعقل (أو في فضاء عقلي كان العقل مضطراً فيه إلى استخدام لغة الوعي الأسطوري وبعض مجرياته لكي يستطيع أن يتشكَّل وينبثق. فمن رحم الأسطورة ـ وضد الأسطورة ـ انبثق العقل لأول مرة. العقل لم يُخلَق في جهة، والأسطورة في الجهة الأخرى. في البداية كان الخلط السديمي الغائم أو الضبابي ولم يكن التمايز). وهكذا نفهم كيف أن العقل الفلسفي الكلاسيكي (ما عدا بعض الاستثناءات) قد أدخل بذور الأزمة الدينية في الإسلام منذ القرن الثالث الهجري. لقد أدخلها عن طريق فرض المنطق الصوري ومبادىء التفسير «العلمي» (بحسب مفهومه للعلم ودرجة تقدمه آنذاك. ولذلك وضعنا كلمة العلمي بين قوسين). كان القرآن يعبر عن الحالات القصوى للوضع البشري بلغة أسطورية (أو مجازية) وموضوعات أسطورية. ثم جاءت الفلسفة العربية ـ الإسلامية بدءاً من القرن الثالث لكي تَحُلّ محل هذه اللغة الأسطورية أسطورة أخرى: هي أسطورة الإرادة والمعرفة. لماذا؟ لأنها ـ أي الفلسفة ـ لم تستطع أن تقطع مع المناخ الخيالي الموروث عن القدماء. ولأنها لم تستطع أن تكون فلسفة محضة يستقل فيها العقل فعلاً كما حصل لدى أرسطو. وعندما أراد علم الكلام استخدام عقل أكثر انقطاعاً عن الواقعية الأرسطوطاليسية من عقل الفلاسفة، فإنه زاد من تفاقم الوضع ومن مساوىء مسار فكري غير ملائم أو غير متوافق مع واقع الحال. وهكذا حصل في المجال العربي ـ الإسلامي ما حصل في الغرب المسيحي (أي غرب العصور الوسطى). بمعنى أنه نشأ وتطور «وعي خاطىء» أتاح للإنسان أن يحلم ويشطّ في الحلم ويتصور نفسه على مثال الله، بدلاً من أن يرى نفسه كما هو عليه في الواقع المحسوس وفي التاريخ. وفي حين أن الوعي الأوروبي تحرَّر من هذه الصورة المثالية بعد ثورات علمية عديدة، إلا أن الوعي الإسلامي لا يزال يتخبَّط فيها. ولهذا السبب نجد أن الفكر العربي ـ الإسلامي يجد نفسه عاجزاً عن رؤية التاريخ بحرفيته وحذافيره. إنه عاجز حتى الآن عن رؤية الواقع بوضعيته الثقيلة وماديته وقوانينه وإكراهاته. بمعنى آخر: فإنه لا يزال عاجزاً عن التمييز بين التاريخ/ والأسطورة المقنَّعة قليلاً أو كثيراً، هذه الأسطورة التي لا تزال تتحكم بالوعي تحت اسم الدين، أو القومية، أو العروبة، أو الأصالة، أو الاشتراكية، الخ. . . (قصدت القومية، والعروبة، والاشتراكية بالمعنى الايديولوجي أو الكاريكاتوري للكلمة. وكان يمكن

أن أقول الشيء نفسه عن الدين والأصالة). هذه الأدلجة المفرطة للدين أو هذا الوعي الخاطىء بالأشياء وللأشياء هو ما نشهده أمام أعيننا اليوم. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن التاريخ ماضياً وحاضراً كان ولا يزال خصباً بالأحداث التراجيدية التي لا يستطيع الإنسان أن يواجهها أو ينتصر عليها إلاّ بالرفض. ونحن نعلم أن هذا الرفض هو الذي كان الوعي الأسطوري الأكثر علواً ونبلاً قد استخدمه لمواجهة الخوف من الموت النهائي والانعدام المطلق. وذلك لأن الوجود بالنسبة للوعي الأسطوري مرتبط بالكائن الأعلى المتعالي، أصل كل معنى وضامنه وحاميه.

معجم المصطلحات التقنية

العربية ــ الفرنسية

يتبع هذا المعجم الترتيب الأبجدي للحروف العربية، ويضم جميع المصطلحات التي أثبتناها في الكتاب بحسب نطقها العربي بعد نقلها إلى الحروف اللاتينية. وبالتالي فهو يضم المصطلحات العربية الكلاسيكية الأساسية التي التقينا بها أثناء الدراسة. هذا يعني أن الترجمات الفرنسية التي قدمناها لهذه المصطلحات العربية لا تعفي القارىء من ضرورة العودة إلى النص الفرنسي والسياق الفرنسي للجملة التي ورد فيها كل مصطلح.

ولكي يطّلع القارىء على دراسة اللغة الفلسفية لمسكويه بشكل أكثر انتظاماً وتعمقاً، فإننا ننصحه باستشارة دراستنا التالية: «مساهمة في دراسة المعجم اللفظي لعلم الأخلاق الإسلامي». بحث منشور في «النشرة الدورية للمعهد الفرنسي في دمشق»، ج XXII، ١٩٧٠.

Contribution à l'étude du lexique de l'Ethique musulmane, in BIFD, t. XXII, 1970.

هذا البحث مثبت في آخر كتابنا: «مقالات في الفكر الإسلامي»

- **M. ARKOUN:** Essais sur la pensée islamique, Paris 3e éd. 1984.

حرف الهمزة أو الألف A.I.U

أثر:	action, empreinte
آثار:	traditions
الأخذ والتعدية:	emprunt et transitivité
الآخرة:	l'autre vie
الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة: ليس لها مقابل باللغة الفرنسية ويمكن القول بأنها تعني	le savoir général
آداب: وردت بثلاثة معان:	connaissance, textes édifiants, bonnes manières
الأديب، مؤدّب، متعلّم	(maître)
أدوات الرئاسة:	qualités de chef
أزلية:	éternel
الأستقصّات:	éléments simples
أصل، أصول:	impositions de base, étymologies
أصل، أصول (الفقه):	fondements
أفق:	horizon
ألفة:	familiarité
ألم:	douleur
إله بشري:	Dieu mortel
إلهيّة:	divin
إلهيات:	théologie
تألّه:	devenir semblable à Dieu
آلة:	instrument
أمر:	commandement
أمر طبيعي:	ordre immuable
أمة:	communauté
إمام:	guide

إمامة: fonction d'imam

أنس: sociabilité

إنسان: homme. الإنسان الكامل: l'homme parfait

إنسانية: humanité

أنيّة: l'exister

أهل البلد: concitoyens

أوائل: données immédiates

تأويل: interprétation

أيس:

êtr (فعل اخترعه الكندي للدلالة على فعل الكينونة ولكنه لم ينجح).

أي: quel?

حرف الباء (ب)

بخت: chance

مبدأ، مبادىء: principes

بدن: corps humain

بدعة: innovation

مبدع: créateur

المُبدَع الأول: le premier crée

بدائه: axiomes

بر، أبرار، الأب البار: juste, bon

باریء: créateur

برهان: argument démonstratif

برهان الخُلف: démonstration par l'absurde

انبجس: jaillir

بشر: mortel

بصر: vue

بصيرة: clairvoyance

باطن: intérieur

بقاء: pérennité

بله: imbécillité

حرف التاء (ت)

تابع: conséquent

تجارة: négoce

تُنّاء: propriétaires terriens

تيه: superbe

حرف الثاء (ث)

إثبات الصانع: établir l'existence de l'artisan

ثواب: récompense

حرف الجيم (ج)

جبر: contrainte

إجبار: contraindre

جبلّة: nature

جبن: lâcheté

جدل: dialectique

تجاذب: tiraillement

تجارب: expériences

جرم: corps

جزء، أجزاء: partie

أجزاء إلهية: parties divines

جزئيات: particuliers

جزاء:	juste compensation
جسم:	corps
مجالس العلم:	cercles scientifiques
جامد:	inanimé
جماعة:	bilan
جناس:	assonance
مجانسة:	affinité
جهبذ:	changeur
إجتهاد:	reflexion personnelle
مجتهد:	chercheur indépendant
جهل:	ignorance
جاهلية:	gentilité
مجهولات:	choses inconnues
مجيب (أو برهان مجيب):	apodictique
جود:	générosité
جودة:	excellence
جوار:	voisinage
مجاز:	métaphore
جَوَلاَن:	vogabondge
جوهر:	substance

حرف الحاء (ح)

حب النفس:	amour de soi
محبة:	amour-amitié
حجة:	preuve
حجاب:	voile
حد:	définition

حديث (أو أهل الحديث):	traditionnistes
أحداث:	jeunes
حرص:	avidité
حركة:	mouvement
محرّك/ متحرك:	moteur/ mobile
حريم:	domaine sacré
حزن:	tristesse
حسّ:	sensation
محاسبة النفس:	examen de conscience
تحاسد:	jalousie
حطائط:	remises d'impôt (المفرد: حطيطة)
حفظ الصحة:	hygiène
حافظة:	rétentive
أحكام:	qualifications légales
حكمة:	sagesse
حق:	vérité
حقيقة:	réalité
حقائق الأمور:	réalités profondes
حقوق الله:	droits de Dieu
محقّقون:	chercheurs méticuleux
تحقُّق:	investigation méthodique
محل:	receptacle
تحليل:	analyse
انحلال:	dissolution
حِلْم:	noble pardon
حامل:	support
محمول:	attribut

حال:	mode/ ou condition
إستحالة (أو إحالة):	transformation
حيرة:	perplexité
حيّز:	espace
حِيَل:	tactiques
حياء:	pudeur
حيوان:	être vivant

حرف الخاء (خ)

خبر:	récit
أصحاب الأخبار:	agents de renseignements
خاتم:	sceau
خداع:	tromperie
إخراج:	élimination
خاصة:	élites
خواص:	proprietés
خصال:	qualités
خفارة:	protection
خليل الله:	ami de Dieu
أخلاط:	humeurs
اختلاف:	divergence
خُلُق:	caractère
خَلْق:	création
خالق/ مخلوق:	créateur/ créature
خمود:	apathie
إخلاص:	dévouement
تخمينات:	supputations

خوف:	crainte
خير:	bien
خير مطلق:	bien absolu
خير محض:	bien pur
خيِّر:	homme de bien
إختيار:	libre choix
خيال:	imagination
مخيِّلة:	imagination
تخيُّل:	imaginative
تخيُّلات:	fantasmes

حرف الدال (د)

تدبير:	gestion
تدبير المنزل:	gestion du foyer
تدبير المدينة:	gestion de la cité
تدبير النفس:	diriger son âme
تدبير بشري:	initiative humaine
علوم دخيلة:	sciences étrangères
درجات:	degrés
إدراك:	saisie
مُدرَك:	objet perçu
دليل قطعي:	preuve décisive
إستدلال:	démonstration
دنس:	saleté
دنيا:	bas-monde
دهر:	destin
دهريّ:	matérialiste

دهقان:	propriétaire terrien
دهماء:	masse
دائم:	permanent
دواوين:	bureaux
دين:	religion

حرف الذال (ذ)

ذاكرة:	mémoire
تذكرة:	une mémoire
تذاكير:	pragmateia
ذمّ:	blâme
ذنوب:	fautes
مذهب:	doctrine
أصحاب المذهب:	doctrinaires
ذات:	essence
ذوق:	goût

حرف الراء (ر)

رؤية:	vision
ربوبية:	souveraineté
رتبة (مراتب):	rang, rangs
ردّ الصحة:	thérapeutique
رداءة:	vice propre
رذيلة:	vice
رسول، مرسل:	envoyé
رسم:	définition
رسوم:	

(وذلك بحسب السياق). usages, redevances, devoirs

ارتفاع: prélèvement

مرافق: commission

تركيب: composition

ترقّي: ascension

روح نفساني: pneuma

إرادة: volonté

مريد: aspirant-disciple

رياضة، ترويض: exercice

روعة: ébranlement

رويّة: délibération

رين: endurcissement

حرف الزين (ز)

زجر: omen

مزارع: lieux de semence

أزمّة: services de contrôle

زمان: temps

زهد: ascèse

زيغ: déviation

حرف السين (س)

مسألة: problème

سبب: cause

سبب ثاني: cause seconde

سجع: prose artistique

ساجيّة: -

سِرّ:	intime de soi
أسرار:	mystères
سعادة:	bonheur
سوفسطائية:	sophistique
سكون:	sérénité
طريق السلب:	voie négative
سلف صالح:	pieux anciens
سالم:	sauf
سمح:	douceur
أسمار:	contes de veillées
سمع:	ouïe
سمع الكيان:	audition naturelle
أسماء:	noms
سُنّة:	norme traditionnelle
إسناد:	chaîne de garants
سيادة:	dignité de chef
سوداء:	foule
مساواة:	égalité
سيرة فلسفية:	conduite du philosophe
سَيَلان:	écoulement

حرف الشين (ش)

شجاعة:	courage
أشخاص نوعية:	individus spécifiques
شرير:	méchant
مشارب:	sentiments naturels
شرائط العقل:	impératifs de la raison

شروط الكلام:	conditions du discours
شريعة:	Loi
صاحب الشريعة:	législateur
شرك:	associationnisme
مشاعر:	sens
إستشعار:	prise de conscience
شفقة:	compassion
شفاء:	guérison
اشتقاق:	dérivation
شك، شكوك:	problème, aporie
شكر:	gratitude
مشاهدة:	contemplation
شهوة، شهوات:	appetit
شواهد:	illustrations
إشارة:	suggestion
شوق:	désir

حرف الصاد (ص)

صُحْبَة:	compagnonnage
صدور:	émanation
مصادرات:	confiscations
صدق:	franchise
صديق:	ami
صداقة:	amitié
صدّيقون:	véridiques
عمّال المصالح:	services d'irrigation
مصلحة:	bien

تصديق:	assentiment
إصطلاح:	convention
صلاة الجماعة/ صلاة الآحاد:	priére collective/ priére individuelle
صناعة:	métier أو science
صنائع:	clients
صورة:	forme

حرف الضاد (ض)

تضاد:	contrariété
ضرورة:	nécessité
ضروري:	nécessaire
المدينة الضالّة:	citée egarée
ضامن:	fermier
تضمين:	fermage
ضيم:	oppression

حرف الطاء (ط)

طبيعة:	nature
طبيعي:	qualités naturelles
طبيعيون:	physiciens
طبيعيات:	choses naturelles
طبقات:	classes
مطابقة:	antithèse
طارىء:	qui survient
طرب:	émoi
طريق التحليل/ طريق التركيب:	voie de l'analyse/ voie de synthèse
طريق الإيجاب/ طريق السلب:	voie positive/ voie négative

طريق مستقيم: voie droite

طلب: recherche

مطلب، مطلوب: conclusion recherchée

طعمة: concession non héréditaire

طائفة: groupe

طاعة: obéissance

إستطاعة: pouvoir

حرف الظاء (ظ)

ظرف: élégance

ظريف، ظرفاء: élégants

ظالم/ مظلوم: oppresseur/ opprimé

ظلم: injustice exercée

إنظلام: injustice subie

ظن: présomption

ظاهر: extérieur

حرف العين (ع)

عِبْرة: estimation أو taux أو leçon

عِتْرة: famille du prophète

عُجْب: infatuation

إعجاز: inimitabilité

معجزة: miracle

عدل: justice

عدل طبيعي: justice naturelle

عدل وضعي: justice conventionnelle

عدالة: honorabilité

عدول:	personnes honorables
إعتدال:	équilibre
عدم:	non-être
معدوم:	néant
عِرْض:	honneur
عَرَض:	accident
عوارض:	affections
عشق:	désir
معشوق:	désiré
عصابة:	bande
أعصاب:	nerfs
عصبية:	solidarité tribale
عِصْمة:	infaillibilité
معصوم:	infaillible
أعضاء شريفة:	organes nobles
عفّة:	tempérance
عفونة:	putréfaction
عاقبة:	fin
عقل:	intelligence, raison, intellect
معقولات:	intelligibles
عاقل:	raisonable
متعقّل:	prudent
علّة:	cause
علّة أولى:	cause première
تعليل:	explication
علم:	science
علوم عقلية:	sciences rationnelles

أعلام:	signes
معلِّم/ متعلِّم:	maître/ disciple
عالم كبير/ عالم صغير:	macrocosme/ microcosme
تعاليم:	mathématiques
عامة:	masse
عمل:	action
معاملات:	relations sociales
عامل:	percepteur
عِمَالة:	métier de percepteur
معاملون:	contribuables
عمارة، تعمير:	activité de mise en valeur
عمران:	peuplement et mise en valeur
عناية:	sollicitude
معنى، معاني:	idée, idées
معنى:	signification
عهد:	engagement
معاد:	retour à la vie
عويص:	difficle
عيّارون:	voyous
أعيان:	essences concrètes
عيان:	contrôle directe

حرف الغين (غ)

غدر:	perfidie
غريب:	étranger
غضب:	colère
أغاليط:	sophismes

غلمان:	esclaves
غموض:	obscurité
غلاة:	extrémistes
غوغاء:	pègre
غيب:	inconnaissable
الغيبة الكبرى:	la grande occultation
الغاية الأخيرة:	fin ultime

حرف الفاء (ف)

فأل:	présage
فترة:	intervalle de temps
فتوّة: لا مقابل لها في اللغة الفرنسية. ربما:	jeunesse
فاجر:	pervers
فخر:	panégyrique .(وكذلك افتخار، ومفاخرة)
فراسة:	physiognomonie
إفراط/ تفريط:	excès/défaut
فروع:	applications
فرقة ناجية:	groupe promis au salut
تفسير:	exégèse
فصل:	différence spécifique
فضل:	mérite أو plus-value
فضلة:	déchet
فضيلة:	vertu
تفضُّل:	surcroît
تفاضل:	préséance
المدينة الفاضلة:	la cité vertueuse
فعل:	acte

فعل انساني:	acte humain
بالفعل:	en acte
فاعل/ منفعل:	agent/ patient
فعّال:	agent
إنفعال، إنفعالات:	passion, passions
فكر:	pensée réfléchie
فلك:	sphère
أفلاك مكوكبة:	sphères constellées
فقه:	jurisprudence
فناء:	auhilation
فهم:	entendement
متفاوت:	hiérarchisé
فوز:	succès
الفوز الأكبر:	le succés suprême
مفوّضة: طائفة شيعية	secte islamique qui croit qu'allah a cessé d'agir dans le monde après avoir crée le prophète et Ali
فيء:	terre conquise
مستفاد:	acquis
فيض:	flux émanateur

حرف القاف (ق)

قابلات:	réceptacles
مقابل:	corrélatif opposé
مقابلة:	opposition
قدرة:	puissance
قدر:	libre-arbitre

مقدمات:	prémisses
قُصّاص:	sermonnaires
إقطاع:	concession de terre
مُقطَع:	bénéficiaire de l'iqta[c] (المستفيد من الإقطاع، نحن نقول الآن إقطاعي. وهذا دليل على مدى الفرق بين اللغة العربية الكلاسيكية/ واللغة العربية الحديثة).
قضاء:	prédestination
القضايا الأُوَل:	propositions premières
تقليد:	imitation
قلق:	angoisse
قلم:	calame
إقناع:	persuasion
قهر:	coercition
قول:	expression
أقاويل:	énoncés
مقالة:	dissertation
مقولات:	catégories
قوام:	substrat
مقامات:	étapes
قوة:	faculté
قوة محرِّكة:	faculté motrice
قوة مدركة، درّاكة:	faculté appréhensive
قوة حِصيّة، خاصة:	faculté sensitive
قوة ملكية، ناطقة، غضبية:	angélique, raisonable, irascible
بهيمية، سبعية:	brute, fauve
قوة بالـ . . .:	en puissance

قياس:	syllogisme
قياس برهاني:	syllogisme démonstratif
كاتب، كتاب:	secrétaire
كتابة:	métier de secrétaire
كتمان:	discrétion
كثرة:	multiplicité
كدر:	souillure
مكارم الأخلاق:	nobles vertus morales
كراهة:	répugnance
كفاف، كفاية:	ressources minimales
كفر:	infidélité
كلال:	épuisement
الكل:	le tout
كليّات:	prédicables universels
مكلّف:	responsable
كلام:	théologie dogmatique
متكلمون:	théologiens
كمال:	perfection
استكمال:	entéléchie
كاهن:	devin
كوكب:	astre
كون وفساد:	génération et corruption
كائن:	générable
كَيْس:	savoir-faire
كيفيّة:	qualité

حرف اللام (ل)

لا من شيء:	ex nihilo
لبّ:	centre
لباب:	réalités centrales
لجاج:	entêtement
لذة مطلقة:	plaisir absolu
لزوم:	nécessité
لعائن:	malédiction
لِمَ:	pourquoi
لمس:	toucher
إلتماس:	recherche d'une fin
لوح:	table
تلويح:	allusion

حرف الميم (م)

ما:	qu'est-ce?
مائيّة:	quiddité
مثل:	parabole
أمثلة:	idées
تمثيل:	comparaison
مادة:	matière
مدح:	louange
مروءة:	vertus de l'âge mûr
مراء:	dispute
مزاج:	tempérament
أمزجة:	mélanges
مزاح:	plaisanterie

مضغة: grumeau de sang

ممكن: possible

ملكة: habitus

موت: mort

مال: bien de la frotune

تمييز: discernement

حرف النون (ن)

نبوّة: prophétie

متنبىء: faux prophète

إستنباط: déduction

نجابة: noble origine

مناجاة: confidence

نادم: repentant

نديم: commensal

نزاع: tendance

مُنتزع: abstrait de

منازل: rangs

نسبة: proportion

نسبة تأليفية: proportion harmonique

مناسبة: proportionalité

النشأة الأخرى: la seconde naissance

نصيحة: bon conseil

نطفة: goutte de sperme

نطق: parole

نظر: spéculation

أهل النظر: les professionnels de la spéculation

ناظرون:	inspecteurs
مناظرة:	controverse
نظام:	corpus
منافرة:	répulsion
نفس نباتية:	âme végétative
نفس نامية:	âme augmentative
تنافس:	rivalité
نقل:	transport
علوم نقلية:	sciences traditionnelles
إنتقام:	vengeance
إنتكاس:	rechute
نموّ:	croissance
نهج:	méthode

حرف الهاء (هـ)

هدي:	direction
مهدي: لا توجد كلمة مطابقة بالفرنسية. ولكن يمكن اقتراح كلمة:	messie
إستهزاء:	moquerie
هل:	est-ce que?
هِمَم:	desseins
هيئة:	disposition
تهوّر:	précipitation
هويّة:	ipseité
هوى:	passion
هيولى:	matière première

حرف الواو (و)

ثقة:	confiance
ميثاق:	pacte originel
واجب:	nécessaire
واجب الوجود:	être nécessaire
وجود:	existence
الوجود التام:	l'existence parfaite
موجودات:	êtres
جهة، جهات:	mode
وحدة:	unité
إتحاد:	union
الواحد الحق:	l'un vrai
توحيد:	unicité
وحي:	revélation
مودة:	affection
وديعة:	dépôt
ورع:	scrupule
علم الموازين:	science de la balance
الوعد والوعيد:	promesses et menaces
وسط:	juste milieu
صفات:	attributs
وصيّ:	héritier spirituel
وصيّة:	testament spirituel
موضوع:	sujet
وضعي:	institution
إتفاق:	hasard
الاتفاق والائتلاف:	harmonie consentie

موفق:	secouru
وفاء:	fidélité
وقف، وقوف:	biens inaliénables
توقيعات:	lettres signées
توكُل:	abandon confiant en Dieu
والد روحاني:	père spirituel
وَلَه:	folie amoureuse
وليّ:	ami de Dieu
وهم:	estimative

حرف الياء (ي)

يقين:	certitude
برهان يقينيّ:	certitude apodictique

المحتويات

- مقدمة خاصة للطبعة العربية ٥
- مقدمة الطبعة الثانية ٤٣
- مقدمة الطبعة الأولى ٥٥
- المراجع ـ أعمال مسكويه ٧٣
- نصوص عربية ودراسات حديثة في علم الإسلاميات ٧٤

الكتاب الأول

المعطيات الخاصة بالسيرة الذاتية لمسكويه والمراجع التي تتحدث عنه

- **الفصل الأول**: قيمة المصادر الخاصة بالسيرة الذاتية والمراجع ٩٧
  ١ ـ أعمال مسكويه بصفتها مصدراً لسيرته الذاتية ١٠٦
- **الفصل الثاني**: محاولة لكتابة السيرة الذاتية لمسكويه ١٣٧
- **الفصل الثالث**: أعمال مسكويه ٢٠٣

الكتاب الثاني

الحكيم

- **الفصل الرابع**: بحثاً عن المنهج، مشكلة المصادر والأصول ٢٤٥
- **الفصل الخامس**: الموقف الفلسفي لمسكويه ٣٤٩
- **الفصل السادس**: تشكيلة المعرفة أو نسق العلوم ٣٩٥
- **الفصل السابع**: بناء صرح الحكمة أو تشكيل الحكمة ٤٢١
  I ـ الإنسان مركّب ٤٢٦
  II ـ الضرورة والحرية (أو الحتمية والحرية) في الوجود البشري ٤٦٩

III ـ اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة ٤٨٤
IV ـ النبي، الله ٥٣٤
ـ **الفصل الثامن**: الحكمة والتاريخ ٥٥٥
الخاتمة: ٦٠٣
معجم المصطلحات التقنية العربية ـ الفرنسية ٦٣٩

الاكتشاف الأساسي الذي توصل اليه محمد أركون في هذا العمل هو تبيان وجود مذهب فكري انساني في العصر الكلاسيكي، وتحديداً في القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي، في ظل البويهيين. فقد ازدهرت العقلانية الفلسفية المستلهمة من الإغريق واتخذت على المستوى اللغوي والأسلوبي صيغة «أدب الفلاسفة، وفلسفة الأدباء».

لكن هذه الأنسنة ضمرت فيما بعد وماتت الى درجة أننا نسيناها تماماً، واعتقد أنها لم توجد قط! ثم دخلنا في عصور الانغلاق الطويلة التي فصلتنا تماماً عنها وجعلتها طيَّ النسيان التراثي.

الكتاب هذا يكشف النقاب عن لحظة منسيّة سبق أن ضربت في أرض الاسلام بمجيء السلاجقة في القرن الحادي عشر. وهو، بهذا، يستبطن سؤالاً: كيف السبيل الى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والاسلامي؟ كيف يمكن أن نصل ما انقطع ونستلهمه مجدداً لكي نبني عليه نهضتنا المقبلة؟

ISBN 1 85516 730 1



